Archiv für Philosophie.

I. Abtheilung:

Archiv für Geschichte der Philosophie.

Neue Folge. XVI. Band 4. Heft.

XV.

Spinozas demokratische Gesinnung und sein Verhältnis zum Christentum.

Von

W. Meijer im Haag.

In meinem Aufsatz: „Wie sich Spinoza zu den Kollegianten verhielt“ [1]), habe ich beiläufig die Meinung des Herrn Prof. Menzel, Spinozas demokratische Gesinnung sei den Kollegianten, seine vermeintliche Umkehr zum Aristokratismus seiner Erbitterung über den an de Witt verübten Mord zuzuschreiben, bekämpfen zu müssen geglaubt. Prof. Menzel hat dagegen Einspruch erhoben und überhaupt meinen Aufsatz einer sehr eingehenden Kritik unterzogen, welche hauptsächlich meine Auffassung des Verhältnisses Spinozas zum Christentum betrifft.

Es ist nicht meine Gewohnheit, Angriffe zu beantworten, da das gewöhnliche Publikum meistens keine Geduld hat, lange bei derselben Frage zu verweilen und die Debatten nur allzu oft in Haarspaltereien und rechthaberisches Gezänk ausarten. Rixas prorsus horreo sage ich meinem Meister gerne nach.

In diesem Falle jedoch haben wir es mit einem loyalen Angriffe, mit einem gelehrten Publikum und mit einer der wichtigsten Zeitfragen zu tun. Dies alles veranlaßt mich zur Replik.

---

[1]) Archiv für Geschichte der Phil., Nov. 1901.

Die politische Frage.

Zuerst wünsche ich die politische Frage nochmals zu behandeln.

Entgegen der Behauptung Prof. Menzels glaube ich weder, daß die Ideen der Collegianten dem Spinoza Neigung zur Demokratie, noch daß der an de Witt verübte Mord ihm Abscheu vor derselben einflößen konnte; ungeachtet daß Spinoza stets selbständig, d. h. philosophice gedacht, sich also nicht von seiner Umgebung hat leiten lassen und sich überhaupt gar nicht in seinen politischen Ansichten verändert hat.

Diese letzte Behauptung habe ich in meinem vorigen Aufsatze nicht berührt, glaube aber dies aus seinen Werken beweisen zu können.

Im Tract. Theol.-Pol. kommt es darauf an, die Denkfreiheit zu vindizieren; deshalb wird die Freiheit darin mehr betont, als im Tract. Pol., wo es hauptsächlich gilt, auseinanderzusetzen, wie die verschiedenen Staatsformen eingerichtet werden müssen, um Bestand zu haben, und wie sie auf festen Grundlagen (firmis fundamentis) zu bauen seien.

Doch wird auch im Tract. Theol. Pol. diese Hauptsache, nämlich der Bestand, die Sicherheit des Staates nicht vergessen. Im dritten Kapitel § 20 (Bruders Einteilung zufolge) sagt Spinoza, daß der Zweck des Staates sei: Secure et commode vivere. In den darauf folgenden Kapiteln (z. B. V, 22 u. s. w.) wird demzufolge dem Bestand des Reiches (Imperium) und der absoluten Souveränität des Staates in allen Stücken das Wort geredet, und endlich im 19. Kap. behauptet, daß der allgemeinen Ruhe willen (propter imperii securitatem) der Obrigkeit sogar das jus divinum oder circa sacra zukomme.

Summa summarum heißt es im 20. Kap. § 6, daß die Obrigkeit das Recht zu allem hat, daß sie aber — und dadurch wird die Gedankenfreiheit gerettet — dies Recht nicht völlig auszuüben im stande sei, solches jedenfalls nicht versuchen könne sine magno totius imperii periculo, wodurch sie ihren Hauptzweck verfehlen würde und weshalb es ihr geraten sei, sich zu beschränken auf das Recht, die Handlungen der Bürger absolut zu beherrschen, wie aus Kap. XX § 13 hervorgeht.

Nun gehört aber die religio Kap. VII § 10 nicht zu den Handlungen, sondern zur Gedankenwelt, wo individuelle Freiheit herrschen soll. — Consistit (enim religio) in animi simplicitate et veracitate (quam ob rem) nullius juris neque auctoritatis publicae est.

Hier wird[2]) die Gedankenfreiheit, nicht die Kultfreiheit — in unseren Tagen meistens irrtümlich Religionsfreiheit genannt —, von Spinoza verteidigt, und zwar aus dem Grunde, weil mit ihr sowohl der sittliche Halt des Staates, die pietas, als auch dessen Hauptzweck, die öffentliche Ruhe, gefährdet würde. Pacis causa wird die libertas sentiendi et dicendi erwünscht und unvermeidlich erklärt, Kap. XX § 11, 12, coll. XVI § 12. Ultimus finis, d. h. nicht prima causa sed ultima, est libertas, eben weil der nächste Zweck, die Ruhe nämlich, nicht besser befördert werden kann, als wo die Bürger libera ratione utuntur. Um sein Ziel zu erreichen, muß der Staat da, wo seine Macht aufhört, nachgeben; wer zuviel von den Untertanen verlangt, scheitert. — Freilich wird im Tract. Theol. Pol. die Denkfreiheit, oder wie man jetzt ebenfalls ungenau sagt, die Gewissensfreiheit vindiziert; allein dem Titel selber zufolge nur, weil diese erlaubt werden kann salva reipublicae pace, weil ja ohne sie kein wahrer Frieden denkbar sei.

Im Tract. Pol. handelt es sich dagegen um den Staatsbestand. Es soll für jede Staatsform die beste Konstitution, diejenige nämlich, welche den Bestand des Staates am besten garantiert, umschrieben werden. Hier ist natürlich der Hauptzweck, das Imperium zu sichern, und deshalb werden dann auch die sorgfältigsten Maßregeln getroffen, daß der Staat stets legal (konstitutionell) bleiben könne, und die Machthaber fortwährend die Konstitution hochhalten, damit die Form der Regierung nur nicht verändert werde, was immer die Hauptsache sei, Kap. VI § 2. Das Imperium, die Gewalt unbehelligt ausüben zu können, ist somit in diesem Buche die Aufgabe. Imperii status dicitur civilis, wird im Kap. III § 1 gesagt. Davon hängt also alles ab. Das Imperium ist die Quintessenz des Staates. Wenn nun aber im XI. Kap. dieses Tractatus schließlich das Impe-

---

[2]) Was Prof. Menzel S. 293 übersehen hat.

rium democraticum, imperium absolutum, d. h. die Staatsgewalt in höchster Potenz genannt wird, dürfen wir daraus schließen, daß mit dieser äußersten und letzten im Sinne Spinozas auch zugleich das imperium perfectum gegeben ist.

Indessen wird auch im Tract. Pol. über das Imperium die Freiheit nicht vergessen.

Hauptsache bleibt dem Verfasser, wie in der ursprünglichen Edition in der Aufschrift des 1. Kapitel zu lesen ist, ut pax libertasque civium inviolata maneat, indem pax ohne libertas (XI, 4) servitium et solitudo appellanda est.

Die Aristokratie soll, wie es in der Aufschrift des VIII. Kap. heißt, mehr als die Monarchie dem absoluten Imperium sich nähern und deshalb auch geeigneter sein, die Freiheit zu wahren; — beide aber tragen in sich die Gefahr ne in tyrannidem labantur (wie auch im Titel zu lesen), woraus deutlich hervorgeht (sequitur würde Spinoza sagen), daß die ideelle Staatsgewalt, die im XI. Kap. umschrieben ist, am besten die Freiheit verbürgt, wie solches bereits im Tract. Theol. Pol. ausführlich beschrieben worden.

Wenn wir also auf die Tendenz, auf den Kontext und auf die Überschrift beider Traktaten acht geben, ist nicht einzusehen, wie beide miteinander in Widerspruch zu bringen wären. Daß Spinoza gemeint hat, die Aristokratie so einrichten zu können, daß sie nicht zu erschüttern sei, ist richtig; er behauptet solches auch von der Monarchie; weil aber immer die Gefahr übrig bleibt, die im XI. Kap. § 2 des Tract. Pol. umschrieben ist, daß nämlich die Optimi nicht immer wieder die Besten, vielmehr öfters mit Vorbedacht die Beschränktesten wählen, wodurch der größte Vorzug dieser Regierungsform in Frage gestellt wird, ist die Demokratie am Ende doch der Aristokratie überlegen.

Indem bei Kap. I und VIII die Überschrift die Gefahr der Tyrannei voraussetzt, wird davon bei Kap. XI nichts erwähnt, und somit dürfen wir annehmen, daß Spinoza in der Theorie (Tr. Theol. Pol.) sowohl wie in der Praxis (Tr. Pol.) sich selbst gleich geblieben ist.

Die Staatsform war ihm nicht die Hauptsache[3]). Welche eben einzuführen sei, hing seines Erachtens von der Art und Gesinnung der Völker ab. — Doch gab er für jede Form die nach seiner Meinung beste Schablone und blieb schließlich unverändert bei seiner ersten Auffassung, daß im Imperio absoluto pax et libertas quam optime conservantur. Um nun diese politischen Ideen mit denen der Kollegianten-Kreise in Berührung zu bringen, fragt man, wann Spinoza sein Traktat konzipiert und diese Ideen gehegt habe. Daß er sie noch im Jahre 1670 anerkannte, unterliegt keinem Zweifel; denn Spinoza hatte damals keine andere Ursache, demokratisch zu sein, als die Überzeugung, dies sei per se das Beste.

Seine politischen Freunde waren Aristokraten, und mit den Kollegianten hat er nach seiner Übersiedlung nach Rynsburg, seit 1660 also, keinen Umgang gehabt. In Rynsburg nämlich war das Kollegium damals nach dem Wegzug der Familie Oudaen schon eingegangen, was natürlich in Deutschland weniger bekannt ist; in Voorburg ging er mit Reformierten[4]) und im Haag meistens mit Lutherischen um. Bloß zweimal im Jahre kamen die Kollegianten in Rynsburg zusammen[5]).

Zeitlebens hat jedoch Spinoza mit Jelles, de Vries und Rieuwerts korrespondiert, und so wäre es denn möglich, daß er doch von ihnen beeinflußt worden sei. Unseres Erachtens ist aber dies nicht der Fall gewesen. Es kommt oft vor, daß man einen technischen, einem gewissen Gebiete eigentümlichen Ausdruck in ein anderes Gebiet überträgt, woraus dann sehr leicht der Fehler folgt, daß man, das tertium comparationis vergessend, alle anderen Eigenschaften des Gebietes, woraus der Terminus entlehnt ist, auch in dem neuen Gebiete voraussetzt.

So hat man z. B., um zu zeigen, daß die Gesellschaft sich nicht mechanisch und auch nicht nach der Willkür einzelner Personen entwickelt, sie per analogiam einen Organismus genannt, und nachdem dies im einzelnen zutreffend erschienen, sich unsäg-

---

[3]) Siehe die 33. Bemerkung auf den Tr. Theol. Pol.

[4]) Tydeman und Konsorten.

[5]) Ihre Geschichte ist deutsch geschrieben von M. Simeon Friderich Rues. Aufrichtige Nachrichten etc. Jena 1743. Joh. Rudolph Cröhers seel. Witwe.

liche Mühe gegeben, auch alle anderen Eigenschaften der Organismen in der menschlichen Gemeinschaft wiederzufinden. Es ist bekannt, daß dies bis ins Absurde getrieben ist, ehe man den Fehler allgemein einsah.

Desgleichen hat man in unserem Falle die richtige Bemerkung gemacht, daß diese oder jene religiöse Gemeinschaft monarchistisch, aristokratisch oder demokratisch eingerichtet war, und daraus alsdann gefolgert, daß ihre Bekenner monarchistisch, aristokratisch oder demokratisch gesinnt sein müßten, was jedoch tatsächlich nicht der Fall und logisch ein Fehlschluß ist.

Der Staat ist älter als die Kirche, civitas natura ecclesia prior est, würde Spinoza sagen, und so ist es wohl möglich, daß Kirchen bei ihrer Einrichtung das Gepräge der Völker angenommen, unter welchen sie entstanden; das Umgekehrte aber ist nicht wahr.

Der Papst ist kirchlich monarchisch, hat aber bis jetzt Monarchien, Aristokratien und Demokratien ohne Unterschied gesegnet. Die katholischen Spanier waren in Europa fast immer monarchisch, in Amerika republikanisch. Die Lutheraner sind kirchlich aristokratisch, in der Politik meistens monarchistisch. Die Calvinisten sind kirchlich demokratisch; jetzt bei uns in Holland in der Politik zum Teil aristokratisch, zum Teil demokratisch gesinnt.

Die Kollegianten endlich hatten kein Kirchenregiment — sie duldeten selbst keine Diakonen — und gehorchten einfach der Obrigkeit, ohne sich mit öffentlichen Angelegenheiten irgendwie zu befassen [6]). Wie die Mennoniten würden sie von Holland nach Preußen und von Preußen nach Rußland gezogen sein, um nur außerhalb des Staatsdienstes bleiben zu können. — Denn alles, was von dieser Welt, verachteten sie, und erkannten ebensowenig wie Tolstoi und die Anarchisten ein Vaterland an. Über alles ging bei ihnen die Gemeinschaft der Heiligen, die unsichtbare Kirche. Gegenüber Kap. III und XIX des Tr. Theol. Pol. erklärte Bredenburg (S. 13 seiner Enervatio): Deum speciale inter homines regnum obtinere ac propterea jus circa sacra decernenda ad utilitatem reipublicae summis nequaquam competere potestatibus;

---

[6]) Gids, 1890, I, blz. 144.

derselbe Bredenburg, der sonst wegen seiner metaphysischen Thesen von verschiedenen Seiten als Spinozist verschrieen wurde. Geradezu anarchistisch war die Gemeinschaft der Heiligen; von jedem weltlichen und bürgerlichen Regiment entfremdet.

Unmöglich war es daher, daß Spinoza aus ihrem Ideenkreise seine Vorliebe für die Demokratie gewinnen konnte. Während sie jede „Heerschappij" (Herrschaft) verurteilten, jede Gegenwehr für unzulässig erklärten, selbst niemand bei Gericht verklagen wollten, lehrte Spinoza, daß die Menschen, wenn sie ihres Lebens sicher sein wollten, zusammen leben müßten, und daß nulla societas subsistere (posset) absque imperio et vi, Theol. Pol. V, 22; daß summa pietas quam aliquis praestare posset, wäre, die pietas erga patriam und daß man niemand so malträtieren könnte — daß es Sünde wäre, wenn es des Staates wegen geschähe —; noch jemandem Gutes tun was nicht vom Übel wäre, wenn damit dem Wohle des Staates gefährdet würde (Theol. Pol. XIX, 21, 23 sqq.).

Indem, wie gesagt, die Mennoniten sich hin und her treiben ließen, um frei von Kriegsdienst und Eideszwang zu leben, lehrte Spinoza, daß cultus religionis externus et omne pietatis exercitium reipublicae paci et conservationi accomodari debebat, si recte Deo obtemperare velimus (Theol. Pol. XIX).

Und was von den Mennoniten galt, galt a fortiori von den Kollegianten. Wer dem alt-mennonitischen Geiste treu bleiben wollte, gesellte sich zu den Kollegianten, und die Bredenburgsche Warnung, daß die Rynsburgische Abendmahlsfeier nicht „der Mennoniten Heeren-tafel", der Tisch der Herren Mennoniten sei, zeigt deutlich genug, wie überwiegend der Mennoniten Zahl unter den Rynsburgern war. Übrigens wird dies auch noch hierdurch bestätigt, daß alles, was von den Kollegianten gestiftet wurde, das Rynsburgsche Haus, das Koll.-Waisenhaus und das „Rozenhofje" in Amsterdam, immer von Mennoniten administriert wurde und noch wird.

Als Demokrat stand Spinoza jedenfalls den Calvinisten näher als den Kollegianten. Die Calvinisten waren immerhin in ihrer kirchlichen Einrichtung rein demokratisch. Der erste Akt der Emder Synode lautet: Nulla ecclesia in alias, nullus Minister in

Ministros, Senior in Seniores, Diaconus in Diaconos primatum seu dominationes obtinebit etc."; und außerdem gab ihre alttestamentliche Lebens- und Weltanschauung zu dieser Gesinnung vielerlei Anlaß. Da nun die Schweiz, Holland, Schottland und Amerika, wo der Calvinismus vorherrschend war, wie man meinte, demokratisch regiert wurden, hat dies Veranlassung gegeben, ihre Verfassungsform direkt dem Calvinismus zuzuschreiben. Dr. A. Kuyper hat in seinen Stone lectures und in seinem Organ „de Standaard" fortwährend in diesem Sinne gesprochen. Dabei hat er jedoch immer zwischen seiner christlichen Demokratie und der französischen eine scharfe Grenzlinie gezogen. Wer aber ein Freund weitläufiger psychologischer Verknüpfungen ist, dem würde es nicht viel Mühe kosten, eine solche zwischen Moses, Spinoza, Calvin und Rousseau darzustellen. Wie Spinoza im XVIII. Kap. des Tract. Theol. Pol. etliche politischen Dogmen aus der Heiligen Schrift der Hebräer deduziert, hat auch Calvin aus demselben Buche geschöpft, als er in Genève das Regiment führte. — Rousseau aber hat Spinozas Buch gekannt und ist in der von Calvins Geist durchdrungenen Republik geboren.

Daß die holländischen reformierten Synoden Spinoza und sein Buch verurteilt haben, beweist nichts in Rücksicht auf seine politischen Ansichten, wie Prof. Menzel Seite 293 meint. Es war den Synoden streng verboten, politische Fragen zu streifen[7]). Die Synodalbeschlüsse betrafen bloß und ausschließlich den theologischen Teil des Tractatus: dasjenige, was sie Gotteslästerung nannten. Der Tract. Theol. Pol. ist zugleich mit Bibliotheca fratrum Polonorum und Philosophia S. Scripturae Interpres als theologisches Werk verboten.

Gegen die strenge Behauptung der Autorität des Staates circa sacra hätten übrigens selbst die strengsten Reformiert-Orthodoxen derzeit keine einzige Beschwerde erheben können. Damit waren sie faktisch einverstanden. Prof. Menzel hat sich in dieser Hinsicht die Sache zu bequem gemacht. Hätte er sich die Mühe gegeben, die kirchlich-politischen Verhältnisse unserer Republik etwas

---

[7]) Um diesem vorzubeugen, wohnten immer Deputierte der Regierung (Kommissarissen-Politik) den Synoden bei.

näher kennen zu lernen, so hätte er die erwähnte Bemerkung nicht geschrieben.

Nach den großen Wirren der Remonstranten und Kontra-Remonstranten im Anfang des 17. Jahrhunderts waren alle Regenten in Holland ohne Ausnahme davon überzeugt, daß die Oberherrschaft dem Staate verbleiben, der Geistlichkeit nie in rebus politicis etwa zu befehlen gestattet sein müsse.

Nun hat Spinoza im Theol. Pol. Kap. III freilich gezeigt, daß die Gesetzgebung des Reiches Israël nur für die Juden geeignet war, sogar Kap. XVIII, 2 eine Erneuerung dieses Zustandes für unmöglich erklärt und damit auch jeden Idealstaat im Sinne der Mennoniten, Kollegianten und Tolstoianer verurteilt, — dies verhinderte aber nicht, daß er aus ihrer Konstitution und Geschichte einige politische Maximen entlehnt, unter welchen diese die wichtigste war: quam perniciosum et religioni et reipublicae sit, sacrorum ministris jus aliquid decretandi vel imperii negotia tractandi concedere (XVIII, 22).

Seines Erachtens wurde die Republik der Hebräer nicht von den Hohepriestern gelenkt, wie Herr Menzel meint, sondern vom Volke selbst (Kap. XVII, 28; XVIII, 15, et passim). So hätte denn auch dieses Reich ewig bestehen können (Kap. XVIII, 1). Aber nachdem es Könige gewählt (XVIII, 15) und zuletzt das Hoheitsrecht dem Priester zuerkannt hatte (Kap. XVII, 113; XVIII, 8) geriet das Volk in Elend und ging das Reich zu Grunde.

Nun war es zur Zeit unserer Republik Sitte, das gläubige Volk mit Israël zu vergleichen. — Es gab daher keine bessere Methode, dem Übermut der Geistlichen zu steuern, als aus dem alten Testamente, was den Reformierten besonders heilig war und noch ist, zu beweisen, daß die Einmischung der Kirche im Staatsleben stets perniciös gewesen und auch im alten Testament grundsätzlich ausgeschlossen war.

Ahron, sagt Spinoza, war dem Moses untergeordnet und charakterisierte damit das Regiment der hebräischen Republik. Ein neues Pactum mit Gott abzuschließen, wie die Enthusiasten seiner und unserer Zeit beabsichtigen, war (Theol. Pol. XVIII, 2) fernerhin ausgeschlossen; der Obrigkeit kam jetzt das jus circa sacra zu.

Andererseits lehrte die Geschichte des Volkes Israël, daß es einem der Monarchie ungewohnten Volke verderblich sei, einen König zu wählen.

Nachdem unser Verfasser also im Theol. Pol. den „Vyf (de) Ryk-beoogers" und Idealisten die Unmöglichkeit ihres Bestrebens aus der Bibel bewiesen, und den Klerikalismus sowohl grundsätzlich als historisch vom alttestamentlichen Standpunkte verurteilt hatte, bekämpft er Theol. Pol. XVIII, 28 zuletzt die Faktion, welche die Oranier zur Oberherrschaft bringen wollte und darin von der Geistlichkeit unterstützt wurde. Es ist hier am Orte, einige sehr sonderbare Begriffe über unsere Geschichte zu rektifizieren. Von der echten Demokratie, der Gesinnung nämlich, dem ganzen Volke das Recht zu geben die Regierung zu führen, wovon hier allein die Rede sein kann, weil wir hier mit einem Philosophen des 17., nicht mit einem Journalisten des 20. Jahrhunderts zu tun haben, welche dem Worte „Demokratie" eine unsägliche Menge Begriffe beilegen, es sogar benutzen, um die Volksmenge selbst anzudeuten u. s. w. — von dieser Volksherrschaft, sage ich, war in Holland während der Republik des 17. und 18. Jahrhunderts nicht die Rede.

Im Anfang der Geschichte unserer Städte und Provinzen, d. h. von 1581 an bis 1600, mögen hier und da auch die Bürger „Stemrecht" (hier nicht zu verwechseln mit Wahlrecht) gehabt haben, bald wurde dies abgeschafft und die Verfassung rein aristokratisch. Die Regenten führten die Herrschaft und die einzigen Parteien, die es gab, waren die „Staats"- oder Regentenpartei (Staatsgezinden) und die der Anhänger des Statthalters (Stadhoudersgezinden). Das Volk regieren zu lassen, fiel niemand ein, ebensowenig als andererseits die Statthalter es je so weit bringen könnten, wirklich Alleinherrscher zu werden[8]). Dies lehrt uns die Geschichte.

Spinoza aber, der nicht wußte, was uns jetzt bekannt ist, glaubte wirklich, daß mit dem Sturze des de Witt die Republik gefallen wäre. Im Tr. Pol. IX, 14 spricht er geradezu von der eversio reipublicae. So meinten auch die Amsterdammer, daß mit

[8]) Ein Versuch Wilhelms III. im Jahre 1676 scheiterte an dem kräftigen Widerstande Hollands.

dem Auftreten Wilhelms III. die Freiheit erloschen sei. Seit dem Attentate Wilhelms II auf Amsterdam galten die Oranier bei der „Loevesteinschen Partei“ als der Freiheit gefährlich.

Schon im Jahre 1677[9]) und später in 1684 hat Amsterdam förmlich gegen Wilhelm III. konspiriert.

Dieser selbst trat so autokratisch auf, daß man ihn oft König von Holland und wegen seiner konstitutionellen Regierung in England, Statthalter von England nannte.

Doch haben seine Zeitgenossen aus Furcht übertrieben. Die Republik ist damals nicht gestürzt, nicht „in tyrannidem“ verfallen, es hatte bloß die Partei der Oranier die Loevesteynsche Faktion des de Witt vertrieben. Spinozas Meinung über die Situation lehrt uns sein Tract. Politicus. Er schreibt die Veränderung teils der mangelhaften Einrichtung unserer Republik zu, wobei nicht bestimmt war penes quos summa esset imperii potestas: bei den allgemeinen Staaten, bei den Provinzialstaaten oder beim Statthalter; teils aber auch den oligarchischen Bestrebungen der de Witt, welche von unserer Republik förmlich und absichtlich eine Familienregierung gemacht, ja durch ihr großartiges Talent in der Tat allein regiert hatten.

Sie waren eigentlich nur Sekretäre, hatten aber allmählich das ganze Regiment an sich zu ziehen gewußt. Dies war das Unglück Hollands, sagt Spinoza (VIII, 44). Deshalb mußten sie fallen als Opfer (hostiae) derjenigen Leute, welche die Freiheit zu unterdrücken strebten, d. h. der Orangisten.

So ist es geschehen. Die de Witt wurden ermordet, und als man nach dem Morde Wilhelm III. ermahnte, die Schuldigen zu strafen, wies er dies ab, weil, wie er erklärte, die Anstifter und Gönner der Mörder sich unter den höchsten Kreisen befänden. Selbst hat er sogar dem Tichelaar einen lebenslänglichen Jahrgehalt gesichert und Jan van Banchem zum Baljuw vom Haag ernannt[10]). Aus diesem Sachverhalt erhellt, daß nicht die Volksmasse aus eigener Bewegung, sondern von unzufriedenen Regenten und Pre-

---

[9]) Hierfür sind Belege zu finden in den Briefen Schullers, von Professor Stein publiziert in seinem Buche: Leibniz und Spinoza 6, 1890.

[10]) cf. Wagenaar, Vaterlandsche Historie LIV Boek pag. 179 sqq.

digern aufgereizt, den Mord verübt; daß keine Demokraten, sondern die den de Witt feindlichen Aristokraten und der monarchistische Anhang Wilhelms III. die Veränderung herbeigeführt. Freilich hat Spinoza im ersten Augenblick, als er von dem entsetzlichen Märtyrertode seiner Freunde hörte, bloß an die Mörder gedacht und gegen sie sein „ultimi barbarorum“ geschleudert, nie aber konnte es ihm einfallen, daß es sich hier um eine demokratische Bewegung handle.

Das Gegenteil haben alle damals erwartet, nämlich die Monarchie. Wohl war der Pöbel mit der Veränderung einverstanden; — der Pöbel aber, es wird zu oft vergessen, stiftet nie eine Demokratie. Wenn er wütet und die Oberhand gewinnt, bringt er immer die Diktatur oder die Monarchie. Der Pöbel allein kann nicht regieren.

Im Jahre 1672 war aber auch nicht einen Augenblick der Pöbel maßgebend.

De Witt hatte zuviel gewollt und gewagt. Seine „adversarii potentes“, nicht die „multitudo“ haben ihn gestürzt (Tr. Pol. VIII). Spinoza war mit der Freisinnigkeit der de Witt, mit ihrem Antiklerikalismus und Anti-Monarchismus vollkommen einverstanden; ihren oligarchischen Autokratismus hat er gerügt. Durch den Fall der de Witt war, wie Spinoza und viele andere damals glaubten, die Aristokratie durch eine monarchische Regierung ersetzt, weshalb durch dieses Faktum Niemand von demokratischen Tendenzen bekehrt werden konnte.

Deshalb ist es noch immer meine Überzeugung, daß Spinoza sein günstiges Urteil über die Demokratie ebensowenig den in politicis indifferenten Kollegianten entlehnt haben kann, als er je durch den von Orangisten bewirkten Mord der de Witt zur Abänderung dieses Urteils bewogen worden ist.

In seinem Leben ließ er sich selten, in seinen Werken ließ sich der große Denker nie von Affekten leiten.

Übrigens sei hier noch bemerkt, daß, wenn er von Demokratie spricht, er nicht wie viele in unseren Tagen (s. Archiv 297) die Herrschaft der unteren Volksklassen, sondern dasjenige Regiment meinte, wobei allen Bürgern ein unmittelbarer Einfluß auf die Re-

gierung gestattet wird. Dies ist nicht, wie Prof. Menzel Seite 295 meint, ein eigenartiger, sondern der wahre Begriff der Demokratie.

Die religiöse Frage.

Herr Prof. Menzel hat nicht nur meine Äußerungen über Spinozas Staatslehre, sondern, wie gesagt, auch meine Behauptungen über dessen Verhältnis zum Christentum zu widerlegen versucht.

Dankbar bin ich für die mir dadurch gebotene Gelegenheit, auch dieser Frage jetzt näher treten zu dürfen, als dies in meinem vorigen Aufsatz geschehen konnte. Bevor ich hierzu übergehe, wünsche ich jedoch ein paar Bemerkungen auf einzelne Aussagen Prof. Menzels vorauszuschicken, um nicht die Auseinandersetzung meiner Ansichten hie und da durch Kleinigkeiten unterbrechen zu müssen.

Den Verfasser des Buches „Der alte und der neue Glaube" als positiven Christen zu bezeichnen, lag gewiß nicht in meiner Absicht, wie Prof. Menzel S. 278 vermutet. Daß Strauß selbst eingestanden, kein Christ mehr zu sein, darf doch wohl als allgemein bekannt vorausgesetzt werden. Wenn ich also vom Christentum gesagt habe, daß es von Konstantin dem Großen an bis David Friedrich Strauß die Kulturgeschichte beherrschte, so bezweckte ich damit, den D. F. Strauß und seine Nachfolger von dem Christentum auszuschließen. Wahrscheinlich habe ich mich hier auf Deutsch nicht gut ausgedrückt. Der geneigte Leser wird gebeten, mir als Fremden auch fernerhin etwaige sprachliche oder stilistische Ungenauigkeiten zu verzeihen.

Eine zweite Bemerkung ist, daß die geistige Entwicklungsgeschichte Spinozas unabhängig ist von der Herausgabe oder Abfertigung seiner Werke[11]). Vom Jahre 1656—1660 hat er in Amsterdam sich mit dem Judentum (inklusive Christentum), von 1660—1663 mit dem Kartesianismus auseinandergesetzt, und als er damit fertig war, begann er schon in Rynsburg sein eigenes System zu bauen. An diesem Lehrgebäude hat er im stillen

---

[11]) Seite 285 des Archivs.

(caute, sub rosa) von 1660—1675 gearbeitet. Indem er damit unaufhörlich beschäftigt war, hat er seinen Tractatus Theol. Pol. von 1665—1670 ausgearbeitet, um die von ihm gegründete Einleitungswissenschaft[12]) und zugleich seine Gedanken über Gewissensfreiheit und das Verhältnis der Religion zur Philosophie seinen Zeitgenossen deutlich zu machen.

Hätten sie es damals verstanden!

Eine andere Bemerkung. Seite 286 des Archivs beruft Prof. Menzel sich auf das Zeugnis van der Linde's, daß Spinoza den christlichen Glauben angenommen habe. Dieser citiert a. a. O. eine „Geschiedenis der Nederlandsche Hervormde Kerk.", aber nur um hervorzuheben, wie mangelhafte Begriffe die Autoren dieser Kirchengeschichte von Spinozas Denkweise hätten.

„Der sachkundige Leser höre und staune", sagt van der Linde und citiert dann die von Herrn Menzel angeführten Worte. Staunenswert ist es jedenfalls, wie wir bald zeigen werden.

Wenn Prof. Menzel an einem anderen Orte behauptet, daß er vor der Ausgabe des Buches von Prof. Freudenthal die Bibliothek des Spinoza noch nicht hätte kenn n können, so vergißt er, daß das Buch des Herrn Servaas van Rooyen, „La Bibliothèque de Spinoza", schon 1888 erschienen ist. Ihm gebührt die Ehre, die Bücherliste zuerst publiziert zu haben.

Schließlich meint Prof. Menzel Seite 286 des Archivs, daß Oldenburg kein Kollegiant, sondern dem protestantischen Glauben in aller Strenge zugetan gewesen sei. Wenn hier kein lapsus calami stattgefunden, so ist die Aussage durchaus fehlerhaft. Der Name „Protestant" wird allen nicht katholischen und nicht-griechischen Christen beigelegt. Dazu gehörten aber die Kollegianten an erster Stelle. Sie waren Christen, indem sie an Christum glaubten; sie waren Protestanten, insoweit sie sich auf die heilige Schrift stützten (Harnack, Das Wesen des Christentums, 1900, S. 171) und mehr noch wie jede andere Sekte sich der Autorität der Kirche widersetzten. Alle diese Sekten aber haben etwas Gemeinsames, das

[12]) D. F. Strauß, Cornill, Einleitung in das alte Testament; Havet, le Christianium VI, Stade, Geschichte des Volkes Israël I p. 55 Anm. 1 praef. V.

sie vor dem modernen Heidentum schützt (Harnack, S. 172), und dieses moderne Heidentum, die moderne Wissenschaft und die moderne Philosophie sind von Spinoza begründet[13]).

Doch jetzt zur Sache. Es freut mich, daß Prof. Menzel mir, um das Wesen des Christentums zu erkennen, eine Autorität genannt hat, Prof. A. Harnack nämlich, auf welchen ich mich mit größerer Zuversicht berufen kann, als auf den Herrn Hof, der seines Erachtens gleichwie der Mond erst aus zweiter Hand die Sterblichen erleuchten zu können scheint. — Es kommt nämlich bei unserer Frage in erster Reihe darauf an, die rechte Vorstellung vom Wesen des Christentums zu haben, und obgleich mir dies seit dem Auftreten des D. F. Strauß ein leichtes erscheint, so hat mancher selbst noch in jetziger Zeit solch großes Interesse daran, als Christ zu erscheinen, daß es einem oft schwer wird, das historische Christentum den Leuten deutlich zu machen, weil unwillkürlich von ihnen alles angewandt wird, die entschiedensten Merkmale dieser Religion zu verwischen, um jedem gerecht werden zu können.

„Es gibt kein konservativeres und zäheres Gebilde, als eine verfaßte Religion; soll sie einer höheren Stufe weichen, so muß sie abgetan werden", sagt Harnack S. 110. Ebenso wie Paulus dies, Prof. Harnack zufolge, mit dem Judentum getan hat, hat Strauß es mit dem Christentum versucht.

Daß es nicht so schwierig ist, wie manche glauben, ein richtiges Bild des historischen Christentums zu entwerfen, verdanken wir der glücklichen Begebenheit, daß die Christen erstens schon sehr frühe einen Canon fidei in ihren heiligen Büchern zusammengebracht und zweitens ihre Metaphysik und Kosmologie mit einer geschichtlichen Tatsache unlöslich verknüpft haben (Harnack 128). Möge auch Prof. Harnack dies letztere bedauern, es war die Grundbedingung des Erfolgs der ersten Verkündigung des Christentums und ist seitdem das Fundament der Kirche geblieben. Die christliche Logoslehre hat Griechen und Heiden die Annahme des Evangeliums ermöglicht und ohne Griechen wäre das Evan-

---

13) Jacobi. Armand Saintes, Spinoza, le fondateur de la philosophie moderne. D. F. Strauß, Dogmatik, S. 193.

gelium nie zur Weltreligion geworden, vielleicht bis auf den heutigen Tag eine jüdische Sekte geblieben, so wie es im Anfang auch von den Römern betrachtet wurde.

Das erste Faktum jedoch, das Zusammenbringen der kanonischen Bücher, hat sogleich und für immer die christliche Gemeinschaft gegründet und ihre geschichtliche Form determiniert. Nicht ist es, wie Prof. Menzel (S. 284 des Archivs) meint, ein Zufall, daß die meisten Kollegianten die apostolischen Glaubensartikel anerkannten, denn alle glaubten sie an die Wahrheit der hl. Schrift, und bevor noch die Fälschung und Mißdeutung so weit fortgeschritten waren als im vorigen Jahrhundert, glaubten alle Christen ohne Unterschied ernstlich und aufrichtig, das Symbolum Apostolicum in der Bibel wiederzufinden.

Dies ist von allen, überall und zu jeder Zeit als das Fundament ihres Glaubens betrachtet — man nannte es einfach „der Glaube“ —, und darauf wurden sie getauft[14]).

Ferner hat anerkanntermaßen Paulus, der große Heidenapostel, Christus zum Mittelpunkt seiner Predigt gemacht. Daß Christus für unsere Sünden gestorben und daß er am dritten Tage wieder auferweckt sei, war der Hauptinhalt seiner Predigt (1. Kor. XV).

Dies wird von Harnack (S. 97 und 98) sowohl als von Strauß und Baur angenommen. Auch Johan Bredenburg findet den kurzen Inhalt des christlichen Glaubens, Matth. XVI, 16, 18; Act. II, 36; VIII, 37; X, 38—42; Joh. XX, 31. — Die ganze Dogmengeschichte dreht sich um die richtige Auffassung der Persönlichkeit Jesu; es gibt zwei Gegner, die sich immer boxen, das sind die Arianer und die Orthodoxen, und das vornehmste Sakrament, das heilige Abendmahl (die Messe), verkündigt die große geschichtlich-metaphysische Bedeutung seines Todes und seiner Auferstehung. Annus Domini ist Annus Salutis. In diesem Zeitpunkte fließen das Ewige und das Zeitliche zusammen. Hier hat die Geschichte des Kosmos, nach der christlichen Auffassung, ihren definitiven Wendepunkt:

---

[14]) cf. Die Bekenntnisschriften der vier christlichen Hauptkirchen. Lessing, Nötige Antwort u. s. w. Strauß, Der alte und der neue Glaube, S. 12 ff. Hagenbach, Vorlesungen über die ältere Kirchengeschichte I, 293.

Anno 754 U. C. — Über alle Dramen Hindostans und Griechenlands steht bedeutungsvoll das welthistorische Drama Golgothas.

Demzufolge hängt aber auch der christliche Glaube unlöslich mit seiner geschichtlichen Basis zusammen. Wer diese leugnet, ist kein Christ, und als Strauß daher in seinem Leben Jesu diese Hauptsache als ungeschichtlich erwies, ist damit das Christentum für diejenigen, welche den Strauß maßgebend erachten, gefallen.

„Wenn Christus nicht auferstanden", sagt Paulus im 15. Korintherbrief v. 14ff., „so ist unsere Predigt vergeblich, so ist auch euer Glaube vergeblich."

„Hoc resurrectionis articulo tota Religio Christiana ejusque veritas nititur, eaque sublata Christi Jesu missio ac Doctrina coelestis collabascit" sagt Oldenburg.

„Der Herr ist wirklich auferstanden", ist noch immer unter orthodoxen Christen das beste Schibboleth.

Auch Bredenburg erkennt dies Seite 34 seiner Enervatio Tr. Theol. Pol.

Die Kirche hat sich zu jeder Zeit hauptsächlich um die Christologie bekümmert.

Prof. Harnack scheint dies Seite 79 einigermaßen zu bedauern, kann aber nicht umhin, es anzuerkennen. Wenn wir ihn aber weiter fragen, was wir jetzt davon zu halten haben, läßt er uns leider im Stich. Er meint nämlich, Jesus habe gewollt, dieser Punkt solle stets geheimnisvoll bleiben und sagt deshalb Seite 81: „Hier hat alle Forschung stille zu halten". Und so sind wir denn, sehr zu unserem Bedauern, gerade bei der Christusfrage, der Frage nach der exceptionellen Gottessohnschaft Christi, welche doch eigentlich die Hauptfrage des Christentums ist, genötigt, unseren bisherigen Mentor zu verlassen und uns der Leitung unserer Beatrice zu übergeben. Etwas können wir aber noch von ihm über diesen Gegenstand vernehmen. Die Auferstehungstatsache im christlich-historischen Sinne läßt Prof. Harnack einfach dahingestellt (S. 102), eines steht ihm aber fest, „daß von diesem Grabe her der unzerstörbare Glaube an die Überwindung des Todes und an ein ewiges Leben seinen Ursprung genommen". Wenn nun hier die Auferstehung nicht im spezifisch-christlichen Sinne aufzufassen ist, kann man diese Be-

hauptung nicht zugeben. Die Pharisäer, die Zoroastrier und die meisten Heiden glaubten an ein Fortleben nach dem Tode, und daß dieser Glaube andererseits nicht unzerstörbar sei, lehren uns viele Moderne. Die oben zitierte Aussage kann also allein richtig angewendet werden bei denen, „wo dieser Glaube verknüpft ist mit der Überzeugung, daß Jesus Christus durch den Tod hindurchgedrungen“, wie Prof. Harnack am Ende der Seite 102 sich ausspricht. Diese Auferstehung aber, für alle Orthodoxen von Paulus bis auf den heutigen Tag der letzte Grund ihres Glaubens (Harnack S. 102), hat Spinoza, ebenso wie die spezifische Gottessohnschaft, geleugnet. Das erste Dogma im 78., das zweite im 73. Briefe. Er hat beides nicht geglaubt, wie die Kollegianten[15]) und alle Christen; er hat es nicht dahingestellt wie Prof. Harnack; er hat es geleugnet. „An eadem Christianis placitura essent“, ließ er anderen zu beurteilen übrig (73. Brief am Ende).

Aber nicht bloß verneinend, — das war seine Gewohnheit nicht, — auch positiv sprach er sich offen dahin aus, daß er ganz anders von Gott lehrte wie die christlichen Theologen.

Und solches nicht nur in seiner letzten Zeit, wie Prof. Menzel (287) meint, sondern bereits zur Zeit seines Aufenthalts in Rynsburg. Das Ende des 6. Briefes haben seine Freunde bei der ersten Ausgabe seiner Werke nicht abgedruckt, ist uns aber glücklich handschriftlich bewahrt geblieben. Darin schreibt Spinoza, „quod multa Attributa quae Deo tribuuntur, tamquam creaturas considerat et contra alia attributa Dei esse contendit“, was genau stimmt mit dem 7. Kap. des Tractatus Brevis, wo er den Peripatetici, und damit meint er die Theologen seiner Zeit, Unkenntnis der Eigenschaften Gottes vorwirft. Er meinte, daß Denken und Ausdehnung Attribute Gottes wären. Damit aber ärgerte er die meisten Christen, welche, wie so viele alte Heiden und die Juden, einen außerweltlichen Gott lehrten, Deum transeuntem non immanentem.

Man faßte dies so auf, als ob er lehrte, daß Gott und Stoff einerlei wären; so tat auch Bredenburg in seiner Enervatio. — Dagegen hat er sich in seinem Briefe an Oldenburg verteidigt,

---

[15]) Jarig Jelles, Geloofsbelydenis, blz. 96. Bredenburg, Enervatio, pag. 35.

weil er keinen toten Stoff anerkannte; allein ohne Zweifel lehrte er die Alleinheitslehre oder Deus sive Natura, und unterschied sich dadurch spezifisch von jeder christlichen Doktrin. Selbst sagt er, daß er die von ihm erkannten Eigenschaften Gottes nie in der Bibel gefunden hätte.

Er glaubt nicht, daß die Welt geschaffen und die Seele unsterblich sei; er glaubt nicht an Teufel und Sünde und daß diese Welt vom Übel; wohl aber an Gottes Offenbarung in Allem, was wirklich da ist. Deshalb ist ihm das Leben keine meditatio mortis sed vitae; meint er, daß man seine Seligkeit nicht mit Furcht und Zittern zu erwerben, sondern nur das Gute zu tun und sich zu freuen habe, und schließlich von der Welt alles genießen könne, was dem geistlichen Leben keinen Abbruch tue, quia melior pars nostri intellectus.

Gott eins mit der Natur; der Mensch ein modus, keine substantia; und fröhliche Lebenslust, Lebensweisheit; in diesen Stücken stand er sowohl der Bibel wie dem praktischen Christentum entschieden gegenüber.

Wer also nicht den Unterschied als keinen zu setzen vermag, muß einsehen, daß Spinoza kein Christ war. Zu seiner Zeit waren auch die meisten davon überzeugt.

Bredenburg selbst sprach es offen aus, daß Spinoza's Lehre sich mit der christlichen Religion nicht vereinigen ließe. Er glaubte aber, und solche Leute gibts auch jetzt noch die Menge, daß man etwas sogar geometrisch beweisen könne, und dennoch das Gegenteil behaupten, wenn es nur in der hl. Schrift gelehrt wurde. Die Bredenburge unserer Zeit fühlen wohl oft den Widerspruch, wagen es aber nicht, ihn so öffentlich und treuherzig zu gestehen.

Hier begegnen uns die praejudicia, die superstitio, wie Spinoza sie nennt, unter deren Banne die größten Geister von Konstantin bis Strauß (sapienti sat) lebten, weil man „die einzelnen, die was davon erkannt, die töricht gnug ihr volles Herz nicht wahrten, dem Pöbel ihr Gefühl und Hoffen offenbarten, von je gekreuzigt und verbrannt“.

Bredenburg glaubte wohl nicht quia, sondern quamvis absurdum. Den Widerspruch leugnete er nicht.

Wie viele aber haben sich bemüht, den Spinoza christlich zu deuten! Deurhof, Meyer und Jelles[16]) versuchten es zuerst, bald folgten Leenhof und von Hattem[17]); noch später sogar Ypey und Dermobt, die oben schon zitierten Geschichtschreiber der niederländischen Kirche. — Die meisten von ihnen sind kirchlich verurteilt, und dieses Faktum ist, wie Prof. Menzel Seite 289 richtig bemerkt, nicht ganz ohne Bedeutung.

Arminianer, Coccejaner u. s. w. wurden als heterodox verurteilt, Socinianern streng gewehrt, Spinoza aber wurde für gefährlicher gehalten als alle Socinianer zusammengenommen.

Aber auch, wenn dies derzeit nicht eingesehen und ausgesprochen wäre, würde die Tatsache, daß einige tiefreligiöse Männer die Lehre Spinozas mit der christlichen Dogmatik zu vereinigen gestrebt, mich ganz unbehelligt lassen in meiner Stellung, daß der spinozistische Pantheismus und der christliche Dualismus (siehe Harnack S. 94, 2) unvereinbar sind.

Abgesehen aber vom Inhalt, bleibt immer unlöslich der formelle Unterschied, daß alle christlichen Spinozisten sich am Ende stützen auf das Zeugnis der hl. Schrift; Spinoza dagegen auf die natürliche Vernunft (siehe den 36. Brief). Hier steht Autoritätsglaube gegenüber Individualismus. Nulla est Religio quae non Dei verbo saltem in specie nitatur, war stets das Leitmotiv aller christlichen Philosophie. L. Meyer selber sagte in dem Prologus seiner Philosophia S. Scripturae Interpres, libros Veteris et Novi Testamenti esse infallibile Dei Opt. Max. Verbum.

Autoritätsglaube ist das Christentum jedenfalls. Ob wir dem Papste oder der hl. Schrift glauben, bleibt sich erstens in der Form, zweitens aber auch im Wesen der Sache gleich.

---

16) Siehe die Einleitung der Opera Posthuma.

17) S. 290 des Archivs verwechselt Prof. Menzel Koerbach, Cuffeler und Wyermars, echte Spinozisten, mit Deurhof, Bekker, Leenhof u. s. w., die so wie manche Modernen Spinozismus und Christentum zu vereinigen versuchten. Auch Dr. Hylkema folgt dieser letzten Methode in seinen jetzt erschienenen „Reformateurs“.

Denn ... am Ende ist es doch nur die Kirche, die der hl. Schrift ihre Sanktion gegeben hat. Wie sich das zugetragen, kann man am besten ersehen aus der Historia critica deteris Testamenti oder der Geschichte der endgültigen Verfassung des alten Testaments, so wie Spinoza solches beschrieben hat im Tr. Theol. Pol. Zu guter Letzt ist für das alte wie für das neue Testament der Pharisäer und der Priester Urteil maßgebend gewesen. Augustinus sagt mit Recht: Evangelio non crederem, nisi me moveret Ecclesiae Auctoritas. Diese Authoritas ist älter und steht über der hl. Schrift. Im Grunde ist denn auch der formelle Unterschied zwischen römisch-katholischen Christen und „Onroomschen“ oder Protestanten dieser, daß die ersteren die Autorität der Kirche bis zum heutigen Tage, die letzteren bloß bis zum Konzilium von Hippo (393) anerkennen.

Seitdem bleibt freilich bei den Protestanten das Recht zum Interpretieren jedem einzelnen gewahrt. Weil es aber schon bei der Feststellung des Kanons (393) einen christlich-katholischen Glauben gegeben und die Schriften (Biblia[18]) von diesem Gesichtspunkte (Norm) aus zu einem Kanon versammelt sind, d. h. insofern sie für diesen katholischen Glauben maßgebend sein könnten; so ist a priori vorauszusetzen, daß der gesunde Menschenverstand aus gesagten Schriften keine andere als die christlich-katholische Wahrheit zu schöpfen im stande sei.

Freilich ist nicht zu leugnen, daß in späterer Zeit jeder in diesen Büchern sein Dogma gesucht und gefunden[19]); freilich hat selbst die Kirche jedesmal von neuem sich bestrebt, neue Begriffe kirchlich zu verwerten; — man hat sogar Darwinismus, Evolutionismus und Marxismus christlich zu verwenden gesucht .... das alles gehört aber schwerlich zur Geschichte des menschlichen Denkens; Spinoza würde hier an eine historia imaginationis und fabulae gedacht haben. Es sind Zustände, die nicht zur Physiologie, sondern zur Pathologie des menschlichen Geistes gehören. Wenn man also auch Spinoza christlich zu begreifen versucht, muß dies nichtsdestoweniger als ein logischer Fehler verurteilt werden.

---

18) Jetzt sehr ungenau meistens als Singulare verstanden.

19) Hic liber est in quo quaerit sua dogmata quisque invenit ac pariter dogmata quisque sua.

Seinen Zeitgenossen, d. h. der großen Mehrheit, schien Spinoza mit Recht antichristlich zu sein[20]). Daneben gab es bloß einzelne, die ihn verstanden und ihm folgten, und eine kleine Anzahl, die es versuchten, ihre eigene christliche Überzeugung mit seinen pantheistischen Lehren in Einklang zu bringen.

Die Stellung Spinozas zum Christentum wurde also schon von seinen Zeitgenossen richtig erfaßt. Aber auch wenn dies nicht der Fall gewesen, wir wiederholen es absichtlich, wenn auch einige Zeit, so wie sich das bisweilen in der Geschichte ereignet, alle gemeint hätten, daß Spinozismus und Christentum vereinbar seien, selbst dann noch würde dies für unsere Frage, ob beide vereinbar sind, keine Bedenken haben. Es kommt hier nicht darauf an (wie Prof. Menzel S. 290 dieses Archivs meint), wie die Leute damals darüber gedacht, sondern wie wir jetzt darüber zu denken haben.

Wenn wir also alles zusammenfassen, so müssen wir (mit der Mehrzahl seiner Zeitgenossen) dem Spinozismus einen antichristlichen Charakter beilegen. Deshalb schalten ihn die Christen seiner Zeit denn auch einen Atheisten. Ihnen galt nämlich die transzendente, übernatürliche Gottesidee für die einzig mögliche und deshalb nannten sie jeden, der sich damit nicht vereinigen konnte, einen Gottesleugner. So weit gehen wir nicht, weil unseres Erachtens die spinozistische Gottesidee wohl in specie, nicht aber in genere von jeder anderen abweicht, indem auch Spinoza in seinem Ens absolute infinitum (Def. VI. Partis I. Eth.) nichts anderes bezweckt, als die Erkennung und Erkenntnis dessen, was Anselm in seinem frommen Gebete definiert als „id quo majus cogitari nequit". Wir brauchen Spinoza keinen Atheus[21]) zu nennen, wenngleich die Christen es taten; wer höher steht, kann besser urteilen und schätzen.

Christen und Spinozisten erkennen Beide Gott an, legen ihm

[20]) Siehe Leo Bäck, Spinozas erste Einwirkungen auf Deutschland. Berlin, Mayer u. Müller, 1895. v. d. Linde, Spinoza S. 147 u. 148. Martin, Histoire de France. Tome XIV, 272.

[21]) Athei sind unseres Erachtens nur die Subjektivisten, die Agnostici und die Egoisten. —

aber ganz verschiedene Eigenschaften bei, sowie Spinoza gleich von Anfang an gesehen und ausgesprochen.

Ebenso wie in unserem vorigen Aufsatze haben wir hier den Spinozismus gefaßt, wie er sich in der Ethik und den Briefen vorfindet. Sollte aber nicht — so wird man einwenden — wie in der politischen Frage auch hier der Theol. Pol. Tr. in Betracht gezogen werden müssen?

Und ist dieser wenigstens nicht christlich zu deuten?

Die geschichtliche Tatsache, daß einige tiefreligiöse Männer es versucht haben, den Spinozismus mit dem Christentum in Einklang zu bringen[22]), hat für uns bloß die Bedeutung eines bei jedem Glauben vorkommenden Irrtums; der Briefwechsel mit Oldenburg[23]) endet bei dem Punkte, wo Spinoza sich entschieden ungläubig erklärt über das, was Oldenburg selbst die Hauptsache des Christentums genannt; einfacher kann ja unsere Frage nicht gelöst werden, als in diesen beiden letzten Briefen geschehen ist. Es bleibt aber noch die Frage[24]), ob denn der Theol. Pol. Tr. nicht christlich zu fassen wäre, wodurch alsdann nicht nur die Evolutions- und Milieu-Theorie, sondern vielleicht für überzeugte Spinozisten noch das Christentum zu retten wäre. Um diese letzte Frage zu erörtern, müssen wir die Bedeutung des Theol. Pol. Tr. verstehen, und dazu erst die Zeit wann, und die Umstände, unter welchen er entstanden, feststellen.

Über die Zeit des Entstehens unseres Traktats hat man in verschiedener Weise geurteilt (siehe Avenarius und Menzel S. 285). Meines Erachtens kann man darüber völlig ins Reine kommen. Fest steht, daß die Schrift am Ende des Jahres 1669 fertig war, denn schon im März 1670 wird die Ausgabe in holländischen Briefen erwähnt. Anno 1670 erschien sie und dies traf zusammen mit Spinozas Auszug aus Voorburg nach dem Haag, was nicht ohne Bedeutung ist, wie sich bald zeigen wird. Den ältesten Berichten zufolge[25]) hat Spinoza schon 1660 eine Historia scripturae geschrieben und den

---

[22]) Archiv S. 289.

[23]) Archiv S. 286.

[24]) Archiv S. 284.

[25]) Bayle s. v. Spinoza, 1702; van Til, 1710, siehe Freudenthal, Lebensgeschichte Spinozas S. 237; de Murr, 1757, Annotationes pag. 12.

Rabbinern handschriftlich überreicht zur Rechtfertigung seines Abfalls von der Synagoge. Dem 29. Briefe an Oldenburg entnehmen wir aber, daß er erst anno 1665 sich vorgenommen, diese Apologie zu einem selbständigen Werke umzuarbeiten, indem die ganze Tendenz, besonders der politische Teil des Traktats, die letzten Worte der Einleitung sowie des ganzen Werkes und die Zeitumstände uns Veranlassung geben, dessen endgültige Gestaltung noch ein paar Jahre später zu setzen und folgenderweise zu erklären.

Jan de Witt meinte, wie Spinoza, daß Ahron dem Moses untergeordnet sein müßte. Daher scheute er sich nicht, wo es not tat, pacis rei publicas causa die Theologen zu maßregeln. So erschien dem 30. September des Jahres 1656 ein „Placcaet", wobei den Theologen an den Universitäten verboten wurde, sich mit der Philosophie, und den Philosophen sich mit der Theologie zu beschäftigen. Auf Holländisch: Ordre jegens de vermenginge van de Theologie met de Philosophie.

Der Kartesianismus hatte nämlich ganz Leiden in Verwirrung und Aufregung gebracht; die Theologen hatten dessen Philospohie statt der des Aristoteles receptus akzeptiert, und durch diese Neuigkeit die ganze Kirche beunruhigt, welche ja aus Leiden ihre Prediger empfing.

Mit dem Kraftworte dieses Placcaets war aber der Sturm bei weitem nicht beschwichtigt. Die kartesianisch-theologische Fakultät wollte dem Wunsch der Kirchen und Synoden, — die Gläubigen der Universität nicht nachgeben. Im ganzen Lande, von Zeeland bis Friesland, wurde die große Frage, ob Aristoteles oder Descartes, und dazu alsbald die prinzipielle, ob die Vernunft überhaupt die hl. Schrift zu interpretieren habe, mit Leidenschaft behandelt. In Zeeland entschied man sich zuletzt dahin, daß die Schrift „per se" interpretiert werden müsse; daß sogar die Notae Marginales der Staaten-Übersetzung Autorität besäßen; während die Coccejaner und Kartesianer mehr und mehr der freieren Denkweise huldigten.

Ein Ereignis in diesem damals überaus wichtigen Streite, erst in 1676 und 1677 von Willem III. gewaltsam beendet[26]), war die

[26]) Als die Hauptagitatoren van der Waayen in Zeeland und Heidanus in Leiden abgesetzt, der erste von ihnen sogar verbannt wurde.

Erscheinung im Jahre 1666 des Buches Philosophia S. Scripturae Interpres, das offenkundig dem Placcaete vom Jahre 1656 widersprach. Es wurde im Jahre 1667 übersetzt und sogleich verboten, indem Heidanus und Coccejus (beide Kartesianer) im Jahre 1668 amtlich ersucht wurden, es zu widerlegen. In demselben Jahre gaben auch der geehrte L. v. Wolzogen und L. Velthusius aus Utrecht ihre Meinung darüber ab[27]), wovon der erste bald allgemein in den Verdacht geriet, selber dem System des L. Meyer zu huldigen, der zweite sich anstrengte zu beweisen, daß er das Buch nicht geschrieben.

Wohl 20 Schriften wurden wider Wolzogens verdächtige Refutatio herausgegeben; und so war eben im Jahre 1669 der Streit über das Verhältnis der Theologie zur Philosophie in Holland geradezu eine brennende Tagesfrage geworden. Spinoza lebte darin. — Er kannte die Literatur. Die beiden Schriften von Wolzogen und Velthusius, die den Sturm erregt hatten, findet man in seiner Büchersammlung. Philosophisch war er überzeugt, daß die Religion (fides) von der Philosophie getrennt werden müßte; die Frage selbst war ihm schon längst eine alte bekannte, weil sie in der jüdischen Literatur schon Jahrhunderte früher untersucht und beurteilt worden war; von seinem Standpunkte aus hoffte er beide Parteien befriedigen zu können, und stand dabei ganz auf der Seite der staatlichen Autorität, der er vollkommen Recht über kirchliche Angelegenheiten zuerkannte.

Und so hat er dann zweifelsohne mit Vorkenntnis von Mr. Jan[28]) den Regenten ihr Recht zur Abfertigung der Befehlsschrift vom Jahre 1656 bewiesen, und der gelehrten Welt die philosophische Lösung der Frage gegeben. Für Laien war das Buch nicht bestimmt. Er bat jeden, der nicht Philosoph war, es ungelesen zu lassen, sowie er im kurzen Traktate seinen Freunden anempfiehlt, seine Prinzipien keinem mitzuteilen, der nicht dafür empfänglich sei. —

Auch die Behörde, d. h. Jan de Witt und seine Freunde,

---

[27]) In den beiden Schriften: De Scripturarum Interprete und De Usu rationis in rebus theologicis.

[28]) Siehe Freudenthal, Lebensgeschichte S. 194 und die letzten Worte des Buches.

wünschten es nicht zur Kenntnis des Publikums zu bringen[29]), und so hat man es denn auch, so lange er lebte, nicht übersetzt. Bekanntlich aber ist es gleich nach seinem Tode ins Französische (von Lucas?) und erst im Jahre 1693 und 1694 ins Holländische übersetzt worden.

Wenn wir das Buch so betrachten, ist uns seine Entstehung aus den Zeitverhältnissen und der Kirchengeschichte Hollands völlig erklärt. Mit Sympathie begrüßte Jan de Witt die darin verteidigte Hegemonie des Staates über die Kirche. So allein läßt es sich erklären, daß dies Buch damals von allen Synoden als „gotteslästerlich“ verurteilt, durch den mächtigen Schutz der liberalen Aristokraten, ohngeachtet des entsetzlichen kirchlichen Lärms vier Jahre ungeahndet geblieben. Der Tract. Theol. Pol. ist ohne Zweifel mit völliger Approbation von Jan de Witt c. s. herausgegeben. —

In theologischer Hinsicht machte es einen sonderbaren Eindruck.

Die Exegese und die Konklusion des ganzen Werkes war ganz nach dem Sinne der Orthodoxen und gegen Meyer und die Kartesianer gerichtet[30]). — Wir glauben selbst, daß hieraus sowohl die Abbrechung der Korrespondenz von Meyer mit Spinoza und dessen spätere Zögerung bei der Herausgabe der Posthuma als auch die allgemeine Feindschaft zu erklären ist, welche Spinoza in 1675 von den „Stolidi Cartesiani“ erfuhr, als er seine Ethica herauszugeben im Begriffe war. Die Motive aber, der philosophische Hintergrund, machten das Buch für alle Christen von Bredenburg bis Voetius zu einem liber pestilentissimus.

Es ergab sich, daß Spinoza die hl. Schrift ebenso wie die Orthodoxen interpretierte, aber den so erworbenen Inhalt als unbegreiflich verwarf, so wie aus seiner Kritik an Maimonides deutlich hervorgeht.

Ihm zufolge lehrt uns die Schrift unwidersprechlich (Kap. XIV § 25) existere Deum summe justum et misericordem; selbst aber meint er Kap. IV § 30 daß justitia et misericordia solius humanae

---

[29]) Siehe Spinozas Brief an J. J. A° 167.

[30]) Siehe den 42. und 43. Brief.

naturae esse attributa et a natura divina prorsus removenda. Aus dem Kap. XIV § 28 erhellt, was Spinoza vom Wesen des Christentums hielt, und somit folgt aus dem Kap. IV § 30, daß er selbst sich nicht zum Christentum bekannte. Er glaubt die revelatio als von der höchsten Wichtigkeit für die meisten Menschen erkennen zu müssen, weil sie sich selbst zu regieren nicht im stande seien; erklärt aber zugleich von der revelatio nichts begreifen zu können und seiner eigenen Vernunft den Vorzug geben zu müssen.

Er liest im neuen Testamente alles, was auch die gläubigen Christen darin lasen, sagt aber dabei I. § 7, daß er die Schrift bloß aus der Schrift erklären will, und behält sich vor, dasjenige, was die Schrift lehrt, dem Urteil seiner Vernunft zu unterwerfen.

Die Rationalisten seiner und unserer Tage hat er bekämpft mit der einzig richtigen, der wahrhaft historischen Methode, die Schriften selbst sagen zu lassen, was sie wollen, und nicht hineinzulegen, was jedem gefällt.

Dabei war er so ehrlich und unbefangen wie nur möglich. So lange es einigermaßen anging, suchte er alles Wunderbare und Übernatürliche aus der fremden Sprache, aus Redensarten, aus entstellten Handschriften oder aus unserer mangelhaften Kenntnis der damaligen Zustände zu erklären.

Wenn aber dennoch ein vernunftwidriger Sinn sich ergab, so grübelte er darüber nicht weiter, sondern vermaß sich offen, diesen Sinn zu leugnen.

In den beiden ersten Kapiteln einerseits und dem sechsten des Traktats andrerseits wird von dieser echt objektiven Auslegungsweise ein glänzendes Beispiel gegeben. Die Prophezeiung wird, soweit möglich, aus den Propheten selbst erklärt; die Wunder aber werden geradezu geleugnet.

Um die Bedeutung des Traktats zu verstehen, lese man: I. 3, 6, 7 u. 44, II. 1, IV. 20, VI. 51, 66, XIV. 20, XV. 8, 25, 39.

Spinoza hat sich deutlich genug selbst darüber ausgesprochen, weil er aber bis heute noch so oft mißverstanden wird, sei es mir erlaubt, die vornehmsten Schwierigkeiten zum Schlusse etwas näher zu betrachten. Spinoza meint, daß alle Menschen selig werden können, wenn sie nur die wahren vitae dogmata, justitia et caritas als

Gesetze annehmen und betrachten; ob sie solches tun ex arbitrii libertate vel ex necessitate divini decreti Kap. XIV, 28 sqq.; aus Gründen der Vernunft oder auf Befehl Gottes bleibt sich gleich.

Ohne Dogmata leben zu können, wie man jetzt wohl sich einbildet, wurde damals nicht für möglich erachtet; auch nicht von den Kollegianten, wie Prof. Menzel S. 288 meint. Es fragte sich nur, ob man den dogmata fidei oder rationis sich fügen wollte. Die meisten, die Menge muß sich dem Gottesdienst ergeben; einzelnen nur ist es erlaubt, sich der Philosophie zu widmen und das Leben des freien Mannes zu führen. Zwischen diesen beiden aber muß gewählt werden.

Wer nicht vermag, sich ganz von der Vernunft leiten zu lassen, muß dem göttlichen Gesetze gehorchen. Eins aber ist verpönt: nie darf man cum ratione insanire, sagt Spinoza.

Mitleid und Reue [31]) sind philosophisch abzuweisen; will man sich aber nicht von der Vernunft leiten lassen, dann sind sie durchaus nicht zu verwerfen. Man vergleiche Eth. IV. 50 und 54.

Desgleichen mit der religio. Summum bonum ist es, als freier Mann zu leben; wer das nicht kann, muß sich von Gott und an Gott gebunden und verpflichtet fühlen (religiosum nefas, religentem esse oportet).

Dazu dient dann die „Religion civile", von Spinoza im XIV. Kapitel des Theol. Pol. auseinandergesetzt, im Tract. Pol. den Regenten geradezu empfohlen.

Ohne Philosophie und ohne Gottesdienst zu leben, führt zum Verderben. Wie gesagt, eins muß man wählen. — Man nehme ruhig den Glauben an; daß man aber die dogmata pia des 14. Hauptstücks nie als vera zu betrachten, d. h. philosophice zu erklären hat oder im stande sei, wird jedem einleuchten, der die Kapitel 3, 4, 5 u. 6 des Theol. Pol. Tract. mit Andacht gelesen hat. —

Wie dennoch Herr van der Linde und Prof. Menzel sich wundern können, daß die von Spinoza im XIV. Kapitel empfohlenen religio catholica (seine religion civile) nicht mit seiner Ethik zu reimen sei, bleibt unbegreiflich.

[31]) Archiv S. 285.

Was Spinoza am Ende der Ethik sagt von dem schwierigen Wege, worauf die beatitudo philosophica zu finden, sagt er auch am Ende des Kapitel XV. des Tract. Theol. Pol.; wir müßten beinahe auf das Heil aller Menschen verzichten, wenn wir die Revelatio nicht hätten.

Bloß vom praktisch-sittlichen Standpunkt aus will er die Schrift beurteilt, gewürdigt und angenommen wissen. — Propheten und Aposteln muß man gehorchen (das ist die obedientia), weil man von der Nützlichkeit ihrer Gebote moralisch überzeugt ist, auch wenn man von ihren Dogmata nichts zu begreifen im stande sei. — Spinoza hatte diese zu begreifen selber vergeblich versucht.

Die Wahrheit, die wirkliche Gotteserkenntnis aber, ist nicht bei ihnen, sondern bei der Philosophie zu suchen.

Die Gemeinschaft aller Gläubigen, die fides catholica, sucht Spinoza anders zu formulieren, als die Kirche es getan; er hat dabei (Kapitel XIII und XIV) den Jeremias und Jakobus zusammengenommen, den Paulus aber zu sehr außer acht gelassen, um sein Symbolum christlich nennen zu können.

Er wollte damit bloß andeuten, welcher allgemein gültige religiöse Glaube aus der hl. Schrift zu definieren sei, versicherte aber wiederholt, daß dieser Glaube mit der Philosophie nicht zu vereinigen sei. — Dies zu beweisen ist ja der Hauptzweck des Traktats.

Was er also allen Gläubigen, qua tales, anempfiehlt, ist selbstverständlich mit seiner Ethica nicht zu reimen.

Den kurzen Sinn des Ganzen hat er in der 36. Annotatio auf den Tract. Theol. Pol. ausgesprochen, wo er sagt, daß jeder, der sich von der Vernunft leiten läßt, Gott wohl lieben, aber nicht dienen kann, weil unsere Vernunft die göttlichen Gesetze nicht länger als Gesetze betrachtet, sobald wir sie als ewige Wahrheit durchschauen. So lange man diese dagegen nicht begreift, muß man Gott als einem Fürsten oder Gesetzgeber dienen.

Der Theologie hat Spinoza in seinem Traktate den richtigen Weg gezeigt, um mit Übergehung allerlei unnützer Fragen, aus der Schrift das einfachste Glaubensbekenntnis und die beste Moral zu schöpfen, aber zugleich seiner, d. h. nach seiner Überzeugung, der Philosophie ihr eigenes Dominium gewahrt und umschrieben,

um ihr die göttliche Freiheit zu sichern, welche ihr par droit de naissance gebührt. Hätte man damals, sei es auf Gutachten der General-Staaten, sei es rationis dictamine diesen Weg befolgt, so wären die frommen Gemüter weder mit allerlei naturhistorischen Streitigkeiten, noch mit absolut unpraktischer Bibelkritik belästigt und beleidigt, verbittert und doch nicht verbessert worden, — und wäre ihrerseits die Philosophie vorurteilsfreier geblieben, als dies am Schluß des 18. und beim Anfange des 19. Jahrhunderts der Fall gewesen; dann wäre das odium theologicum vielleicht aus Blutarmut verkommen, in den Orkus versunken, aus dem es zur unseligen Stunde auf dieser Welt erschien.

Die Gotteserkenntnis der Philosophen verabscheut dieses Ungeheuer nicht weniger als die Gottesfurcht der Gläubigen es verurteilt.

Es ist nichts anderes als die unselige Verknüpfung des Glaubens mit der Philosophie, die von jeher zu allen diesen Streitigkeiten Veranlassung gegeben. Wenn es nicht hieße nomina sunt odiosa, so wären davon in Holland, vielleicht auch wohl in Deutschland, noch heute Beispiele zu geben. Die Frömmigkeit hat nichts mit der Philosophie, und diese nichts mit der Frömmigkeit zu schaffen. Man lasse doch einen jeden nach seiner Façon selig werden. —

Die Kollegianten und alle Christen glaubten, daß in der hl. Schrift die Wahrheit gegeben sei. Spinoza hat versucht, für sie alle eine fides catholica daraus zu konzipieren, in welcher sie sich vereinigen konnten. —

Dabei aber hat er wiederholt zu erkennen gegeben, daß dieser Glaube nicht die Wahrheit sein konnte.

Es ist daher ungerechtfertigt, seiner Ethica gegenüber seine Theologia im Tract. Theol. Pol. auszuspielen.

Nicht nur der Politicus, auch der Theologo-Politicus sind in unserer Zeit näherer Betrachtung wert. Man ist aus christlichem Idealismus in politicis dem Hugo de Groot mehr gefolgt als Spinoza, und hat in der Bibelkritik Richard Simon dem Spinoza vorgezogen. Es ist an der Zeit, dieses Urteil zu revidieren.

Renan hat gesagt: wer eine Religion verstehen will, muß nicht mehr daran glauben. Bis jetzt haben noch wenig Theologen diesen Standpunkt eingenommen, und deshalb ist Spinozas Verhältnis

zum Christentum so oft unrichtig beurteilt worden. Strauß hat ihn verstanden.

Für viele ist die Frage: ob Philosophie oder Glaube, noch nicht erledigt. — Spinoza hat diese zur Klarheit gebracht. In seiner Ethik hat er bewiesen, daß Philosophie ohne Offenbarung möglich, in seinem Tractatus Theol. Pol., daß der Glaube sehr gut der Philosophie entbehren kann.

Hoffentlich ist es mir gelungen, durch vorstehende Charakteristik und Entstehungsgeschichte unseres Traktats das Verständnis desselben zu fördern und die vermeintlichen Widersprüche zu heben. —

XVI.

„Naiv“ und „Sentimentalisch“ — „Klassisch“ und „Romantisch“.

(Eine historisch-kritische Parallele).

Von

Bruno Bauch in Charlottenburg.

„Die Schlegel“, sagt Goethe[1]), „ergriffen die Idee und trieben sie weiter, so daß sie sich denn jetzt über die ganze Welt ausgedehnt hat, und nun jedermann von Klassizismus und Romantizismus redet, woran vor 50 Jahren niemand dachte.“

Um welche „Idee“ es sich dabei handelt, das wird aus dem Ausspruche Goethes selbst klar; es ist eben die Idee der Gegenüberstellung, der prinzipiellen Unterscheidung von Klassizismus und Romantizismus. Es bleibt diesem Ausspruche nur noch hinzuzufügen, daß Goethe mit dieser Gegenüberstellung zugleich noch eine andere in Eins setzte: die des Naiven und Sentimentalischen, die Schiller in seiner Abhandlung „Über naive und sentimentalische Dichtung“ herausgearbeitet hatte, daß also Goethe ir seinem großen Freunde den eigentlichen Urheber jener Unterscheidung sieht, an die vor „fünfzig Jahren niemand dachte“ — versteht sich 50 Jahre, bevor er diesen Ausspruch tat.

Der Sinn dieser Unterscheidung wurde allerdings im Laufe der Zeit mannigfach verdreht und verschroben. Und Goethe selbst mußte noch Zeuge dieser Verschiebung und Verschiefung werden. Glaubten doch gerade jene Schlegel romantisch zu sein, weil sie sich Romantiker genannt wußten. Ja es ist, als ob Goethe mit

---

[1]) In seinen Gesprächen mit Eckermann.

ihrem „Weitertreiben der Idee“ nicht bloß die lokale Ausbreitung „über die ganze Welt“ meinte, sondern als ob aus diesen Worten auch der Vorwurf des begrifflichen Weitertreibens, d. h. der Begriffsverschiebung und zwar der unerlaubten, unrechtmäßigen Begriffsverschiebung vernommen werden sollte. Denn wollten die Romantiker den Anspruch auf den Namen des romantischen Dichters machen, so mußten sie diesen doch schon in erheblicher Weise anders fassen, wie Schiller das Wesen des sentimentalischen Dichters gefaßt hatte.

Mag immerhin die eine Parallelseite dieser Gegensatzpaare, nämlich die Begriffe des Klassischen und Naiven, sich reiner erhalten haben, so mußte doch die andere, nämlich die Begriffe des Romantischen und Sentimentalischen in der Folgezeit tatsächlich die schlimmsten Verzerrungen erleiden.

Schopenhauer[2]) tadelt den Mißbrauch, der mit dem Worte „Romantisch“ getrieben wird. „Die Hegelianer“, sagt er, „haben dem Worte Romantik einen ganz anderen Sinn gegeben, als es ursprünglich im Gegensatz zum Klassischen, Antiken hat.“ Wie an so vielen anderen, so mancher anderen wissenschaftlichen oder literarischen Verderbnis mißt er die Schuld auch an dieser dem Philosophen Hegel und seiner Schule bei. Und wir müssen sagen, da mit mehr Recht als vielleicht irgendwo sonst.

Mag Schopenhauer seinerseits das Wesen des Romantischen schwerlich erschöpfen, wenn er[3]) „Gott, die Dame und den Degen“ als Kennzeichen des Romantischen“ ansieht, so wird man ihn doch schwerlich einer Ungerechtigkeit gegen die „Hegelianer“ zeihen können, wenn er den Mißbrauch dieses Begriffs auf deren Rechnung setzt. Um ganz und gar gerecht zu sein, wird man nämlich zugeben müssen: sicherlich ist ein großer Teil dieses Mißbrauchs auf ihre Rechnung zu setzen.

Das Wort nahm unter ihrer Leitung bald wieder den alten Sinn an, den es schon einmal hatte, vor Schiller; den Sinn des

---

[2]) In seinen Gesprächen mit Frauenstädt (vergl. Grisebach, Schopenhauers Gespräche und Selbstgespräche).

[3]) Ebenda.

Abenteuerlichen und Phantastischen. Wenn die „Hegelianer“ hätten ihm diesen Sinn wiedergeben wollen, so wäre dagegen an sich nichts einzuwenden gewesen. Auch Schopenhauer hätte dagegen nichts einwenden können, denn im Grunde läuft ja die Bedeutung, in der er selbst das Wort gebraucht, auf dasselbe hinaus. Damit sein Vorwurf die hegelisierende Ästhetik treffen konnte, mußte diese in der Tat erst eine Konfusion angerichtet haben. Und diese bestand darin, daß sie das Romantische, wie sie es doch ihrer Anlehnung an die alte Bedeutung gemäß hätten tun müssen, nicht von dem Sentimentalischen in Schillers Sinn schieden. Sie hätten schon die von Schiller stammende, von den Romantikern, eben den Schlegeln[4]) ganz vornehmlich, aufgenommene Unterscheidung nicht selbst in der alten Bedeutung, wie es auch die Schlegel taten, sich aneignen müssen, was sie doch auch ihrerseits tun. Naiv und Sentimentalisch einerseits und Klassisch und Romantisch andererseits bedeutet schließlich doch auch für sie denselben Gegensatz, und so kommt durch sie das Schwankende und Schillernde in die Bedeutung des literarischen und literarhistorisch-bedeutsamen Terminus. Daß sie diese Unterscheidung einmal angenommen haben, können sie dadurch nicht gut und ungeschehen machen, daß sie, wie der große Ästhetiker der Hegelschen Schule, F. Th. Vischer, sagen „die ganze Entwicklung bei Schiller habe eine Schiefheit sowohl in der Ausdehnung der Begriffe als in ihrer Bestimmung“. . . oder Schiller „stoße seine Abhandlung um“ [5]) u. s. w.

Sollte nicht gerade auf die „Hegelianer“ der von ihrem Führer in der Ästhetik gegen Schiller erhobene Vorwurf selbst zurückfallen, dann hätten sie sich eben total und radikal von diesem trennen müssen. Sonst bringen sie ihn ja in die Gefahr, nicht nur mit den sentimentalen, phantastischen und abenteuerlichen Poeten verwechselt zu werden, sondern in seiner Eigenart mit dem katholi-

[4]) Wie sich bei den Schlegeln, namentlich dem hier besonders in Betracht kommenden Friedrich Schlegel, die Anlehnung an Schiller vollzieht, genauer zu untersuchen, ist eine rein philologische Aufgabe, die kaum allgemeines Interesse finden dürfte. Aber zur Darlegung, wieweit auch ihr Wirrwarr an der Begriffsverschiebung schuld ist, wäre sie doch sehr instruktiv.

[5]) Ästhetik, Bd. II S. 288.

sierenden Unfug der Romantiker auf eine Stufe gestellt zu werden. In der Tat hat das echt Hegelsche Konstruktionsbedürfnis in seiner Schule dazu geführt, dem Protestantismus nicht nur den Katholizismus gegenüberzustellen, sondern auch den Romantizismus, und was das Allercharakteristischste daran ist, den Romantizismus mit dem Jesuitismus zu identifizieren. Das ließe man sich ja noch gefallen. Aber was hat Schillers sentimentalische Kunst noch mit dem Romantischen in diesem Sinne zu schaffen? Genau so viel, wie Schiller mit einem Jesuiten.

Aber schließlich darf man es sich nicht verhehlen: Für einen Hegelianer lag diese Art „weiterzutreiben“ nicht so fern. Wir werden das selbst noch sehen. Denn mit Hegel und seiner Schule werden wir uns eben neben Schiller ausschließlich zu beschäftigen haben, weil wir hier die Unterscheidung nicht nur klar und deutlich gemacht, sondern auch erörtert und dann eben ganz charakteristisch gewandelt finden.

Einstimmung zu bringen zwischen die Bedeutung des Sentimentalischen und die des Romantischen in der Folgezeit ist demnach nicht bloß schwer, sondern geradezu unmöglich. Von Bedeutung und Interesse ist es aber, daß sich die Verwandtschaft beider Bedeutungen in ihrer Wurzel wird nachweisen lassen. Sie werden sich verhalten, wie ein Echtes, Ursprüngliches, Unverderbtes zu seinem Wesensdegenerierten. Es werden möglicherweise auch bessere und sinnvolle Übereinstimmungen vorkommen, möglicherweise lassen sich in dem Romantischen der Folgezeit mehrere heterogene Richtungen aufdecken, und wir können an mancher die Reinheit des Schillerschen Sinnes des Sentimentalischen wiederfinden. Andere werden toto coelo von ihm verschieden sein.

Über das Verhältnis des Klassischen und Naiven haben wir vorläufig noch gar nichts Bestimmtes ausgemacht; nicht ob sie zu zwei total verschiedenen Bedeutungen sich entwickelt, nicht ob sie dieselben geblieben sind; auch nicht, ob sie hier eins, dort uneins geworden sind. Doch das können wir sagen und haben es bereits gesagt: Hier haben sich die Begriffe reiner erhalten und darum ist ihre ursprüngliche Einheit hier evidenter.

Und ich brauche hier, wo sich das Problem vielleicht einfacher gestaltet, auch nicht auf bloße Möglichkeiten auch nur hinzuweisen, wie dort.

So können wir uns denn aus dem Gebiete des bloß Problematischen der Vermutung gleich auf das des Realen der Untersuchung begeben.

Von Schiller stammt, wie gesagt, die „Idee" der Unterscheidung, von der wir ausgegangen sind. Das ist fürs erste festzuhalten. Und von Schiller werden wir auch im folgenden immer ausgehen, um die anderen Anschauungsweisen vergleichsweise heranzuziehen und zu verstehen.

„Über naive und sentimentalische[6]) Dichtung" heißt die Abhandlung, in der Schiller seine Anschauungen über den in Rede stehenden Gegenstand niedergelegt hat.

Es ist genugsam bekannt, daß die Schrift, so philosophisch sie sein mag, doch ein gut Teil eigensten Selbsterlebnisses und Selbstbekenntnisses des philosophischen Dichters ist, ja mehr vielleicht als irgend eine seiner übrigen philosophischen Abhandlungen aus seinem eigensten Wesen abstrahiert und an ihm orientiert und kontrolliert, rücksichtlich ihrer Resultate. Aber nicht seine Eigenart allein war hierfür Gegenstand seiner Reflexion und Quelle seiner Erkenntnis, sondern auch die Wesenheit seines einzigen Goethe.

Schiller und Goethe, oder besser, in Übereinstimmung mit dem Titel seiner Schrift: Goethe und Schiller, sie bilden die Verkörperung des Gegensatzpaares, um das es sich hier für Schiller handelt.

Auch die Geschichte schien ihm die Gegenüberstellung zum Ausdruck zu bringen, natürlich mit gewisser notwendiger Einschränkung, für die sein zur wissenschaftlichen Orthodoxie zum Glück wenig neigender Geist scharfsichtig genug war, um die historische Tatsächlichkeit nicht in das abstrakte Konstruktionsschema zu zwängen, in das sie die Folgezeit zu sperren bemüht war[7]).

---

[6]) Nicht sentimentale!

[7]) Zwar das mag zum Ruhm Hegels und seiner Nachfolger gesagt werden. Ihre Konstruktion mochte oft ungeheuerlich sein, sie war aber immer voll Sinn

So schien ihm Goethes Eigenart vorgebildet zu sein im Griechentum mit seiner Natürlichkeit, seinem naiven Realismus, wenn ich diesen erkenntnistheoretischen Terminus einmal auf ästhetischem Gebiete verwenden darf. Kurz, mit Goethe stand für ihn in Parallele das Antike, Klassische. In der neueren Zeit dagegen glaubt er mehr sein eigenes Wesen wiederzufinden. Ein nicht gerade glückliches, aber doch bezeichnendes Wort sucht das Gemeinsame beiderlei Wesens hier auszudrücken, das Wort: Gedankenpoesie. Es will das mehr kritische, überlegende, reflektierende Wesen kennzeichnen, eben das, was Schiller das Sentimentalische nennt. Das Naive ist ihm auch das Antike, Klassische, das Sentimentalische dagegen das Moderne, Neuere. Der „Grieche“ und „wir Neueren“ werden von Schiller ausdrücklich unterschieden[8]).

Wenn darum Fr. Th. Vischer sagt, daß die Ästhetik erst wirklich werden konnte, „als eine geistvolle Kritik an der Hand der sinnvollen Empirie, der unbefangenen Anschauung das große Hauptgesetz der Kunstgeschichte, den Gegensatz des Klassischen und Romantischen entdeckt hatte“[9]); oder: „an die Kantische Schule hängt sich hier die epochemachende Entdeckung des Gegensatzes zwischen Klassisch und Romantisch“[10]), so können wir dem hinzufügen, daß Schiller der Schüler Kants war, dem die „epochemachende Entdeckung“ gelang, und daß er hier vielleicht der größte und einflußreichste Schüler Kants war und die Kantsche Ästhetik zu ewigem Leben fortgebildet hat. Nur war seine „geistvolle Kritik“ selbst zu kritisch, zu behutsam und bedacht, um in diesem Gegensatzpaare „das große Hauptgesetz der Kunstgeschichte“ zu sehen, etwa im Sinne einer metaphysischen Notwendigkeit, die sich entdecken ließe, wie die Naturwissenschaft die Naturgesetze bestimmt. Aber soviel ist klar: Für Schiller, wie für Vischer kommt

---

und Geist und, wenn ich so sagen darf, harmlos im Vergleich mit der Absurdität gewisser moderner Geschichtskonstruktion, die alles Sinnes und Geistes bar ist. Diese hat wahrlich keinen Grund, Hegels zu spotten. . . . „Spottet ihrer selbst und weiß nicht wie!“

8) Über naive und sentimentalische Dichtung.

9) Ästhetik I, S. 33.

10) Ebenda S. 40.

in der Geschichte der Kunst ein Gegensatz zwischen Antikem und Modernem zum Ausdruck. „Naiv“, auch „Antik“ und „Klassisch“ steht bei Schiller dem „Neueren“, „Sentimentalischen“ entgegen, das „Klassische“ bei Vischer dem „Romantischen“. Das ist deutlich genug. Haben wir bisher gesehen, um welches Gegensatzpaar es sich in dieser Untersuchung handelt, daß dieses aber im Laufe der Geschichte nicht eindeutig bestimmt geblieben ist; und daß endlich Schiller die „Idee“ zum erstenmale aufgestellt hatte, so wollen wir nun —, nachdem wir ja auch bereits kurz skizziert, worin Schiller den Gegensatz erblickte — des näheren untersuchen, wie er diese Gegenüberstellung herausgearbeitet hat, und dann zusehen, wie weit sie sich mit der späteren Unterscheidung deckt und wie weit nicht.

Schiller geht in seiner Abhandlung aus vom Naiven. Und mit Recht! Erst wenn dieses in seinem Wesen erfaßt ist, werden wir auch das des Sentimentalischen ganz verstehen können.

Auch wir werden darum in unserer Untersuchung das Naive zum Ausgangspunkt zu nehmen haben.

Ein Phänomen, das jeder wohl schon oft erlebt, wenn er auch nicht immer darüber reflektiert hat, stellt Schiller an die Spitze seiner Arbeit, um von ihm aus zum Wesen des Naiven zu gelangen, und durch es dieses zu verdeutlichen. Es ist die Liebe zur Natur, rein um deren selbst willen, nicht aus Gründen der Annehmlichkeit oder des ästhetischen Genusses, nur weil sie Natur ist, weil sie einen Gegensatz bildet zu unserem durch Kulturfortschritte und Kulturbedürfnisse gekünstelten Leben, das uns oft auch verkünstelt erscheinen mag. Es ist die Liebe, auf der wir uns unzählige Male ertappen können, die in uns aufkommt, wenn wir still draußen stehen in der Landschaft vor Wald und Busch, Tier und Pflanze, die uns so mächtig zieht zum ruhigen Landleben, zu einsamen, fernen Spaziergängen.

Aber wir haben auch bereits angedeutet, daß diese Liebe in uns rege wird nur unter bestimmter Bedingung: der Gegenstand, dem wir unsere Liebe zuwenden, muß nicht bloß Natur sein, wir müssen an ihm des Kontrastes zur Kunst inne werden, soweit, daß er, wie Schiller sagt, die Kunst „beschäme“. In diesem Fall

ist er nicht bloß Natur, sondern „naiv“ („im weitesten Sinne des Wortes“)[11]. An Kant[12] anknüpfend und an ihn sich stark anlehnend, betont Schiller dabei, daß jener Gegenstand noch viel weniger Natur vortäuschende Kunst[13] sein dürfe. Sonst würden wir uns getäuscht, abgestoßen, entrüstet fühlen. Daraus leitet Schiller ab, daß unser Wohlgefallen an der Natur ein moralisches sei, ein Wohlgefallen an der in ihren Gegenständen zum Ausdruck kommenden Idee des „stillen schaffenden Lebens“, des ruhigen Wirkens aus sich selbst“, in ihrer „ewigen Einheit mit sich selbst“.

An diese Bestimmung knüpft eine andere an, die für das folgende, namentlich für die Überlegungen über das Sentimentalische, von weittragender Bedeutung ist.

Die Naturdinge werden in ihrer Einheit uns zum Muster aufgestellt. Durch unser Wesen ist ein Riß, ein Bruch gegangen, seit wir den Stand der Natur mit dem der Kultur vertauscht haben[14]. Aber eben die Kultur, die unser Wesen entzweit, soll es wieder vereinheitlichen und versöhnen. Die Kultur hat uns unsere Kindheit und Unschuld geraubt; aber auf ihrem Wege sollen wir uns unsere natürliche Unschuld, unsere unschuldige Natürlichkeit wiedererobern. So stellen uns die Naturdinge unser Ideal dar. Uns fehlt die Natürlichkeit.

Aber den Naturdingen fehlt die Freiheit. Darum ist ihre Unschuld nicht ihr Verdienst, und sie sind unsere Muster „ohne uns zu beschämen“[15].

---

[11]) Ebenda.

[12]) Kritik der Urteilskraft S. 308 (II. Hartensteinsche Ausgabe) Kant spricht hier von einem „intellektuellen Interesse“.

[13]) Beispielsweise sagt Kant, „daß, wenn man den Liebhaber des Schönen insgeheim hintergangen hätte und künstliche Blumen (die man den natürlichen ganz ähnlich verfertigen kann) in die Erde gesteckt, oder künstlich geschnitzte Vögel auf Zweige von Bäumen gesetzt hätte, und er darauf den Betrug entdeckte, das unmittelbare Interesse, was er vorher daran nahm, alsbald verschwinden würde.“ Die täuschendste Nachahmung ersetzt uns also nicht die Natur, sondern stößt uns, wenn sie uns eben gar täuschen soll, ab.

[14]) Auch diese Gedanken weisen stark zurück auf Kant (mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte), bei dem seinerseits Rousseaus Einfluß zu erkennen ist.

[15]) Ebenda. Ich zitiere, wenn nicht ausdrücklich bemerkt, immer nach dieser Schrift.

Freiheit und Natürlichkeit sind nämlich unser Ideal; Freiheit und Notwendigkeit, in ihrer Vereinigung. — Ein Ideal, das Schiller in dem Begriff der „schönen Seele“ ausführlicher entwickelt hat.

Unser ganzes Interesse, das wir in diesem Sinne an der Natur nehmen, beruht also, nach Schiller, auf der sittlichen Seite unseres Wesens, auf unserem „Vermögen der Ideale“, und muß sich besonders in den für Ideale vorzüglich empfänglichen Gemütern äußern.“

Wie es in der außermenschlichen bloßen Natur viel häufiger ist, daß sie reine Natur sei und über die Kunst in unserer Liebe obsiege, d. h. daß sie naiv sei; so kann im besonderen auch der Mensch, wenngleich im allgemeinen viel seltener, naiv sein. Auch in ihm kann die Natur über die Kunst oder über die Kultur obsiegen.

Nun unterscheidet Schiller am Menschen ein Naives der Überraschung, das bloß belustigt und ein Naives der Gesinnung, das rührt. „Jenes findet wider, dieses mit Willen und Wissen der Person statt.“ Bei jenem muß die Person „moralisch fähig sein, die Natur zu verleugnen“, denn sonst würden wir nicht überrascht. Bei diesem darf sie es nicht sein, weil sonst die Gesinnung reflektiert, also nicht naiv wäre. Aber physisch darf sie nicht unfähig dazu sein, weil sonst nicht von Gesinnung die Rede sein könnte.

Die Berechtigung des Naiven fordert aber noch eine Einschränkung: die Natur muß recht, und die Kunst unrecht haben. Sonst wäre auch der Affekt, der ebenfalls naiv ist, gegen den aber die Kunst im Recht ist, berechtigt. Eine Einschränkung, durch die eine moralische Wertung involviert wird. Dem Naiven der Überraschung gegenüber empfinden wir darum eine moralische Freude, denn wir freuen uns über die Natur, die über die Falschheit und Verstellung siegt. Dem Naiven der Gesinnung gegenüber freuen wir uns über einen moralischen Gegenstand, der noch unverderbt ist, während der durch Überraschung naiv wirkende doch verderbt sein kann.

Wenn Schiller nach dieser Auseinandersetzung des naiven Wesens überhaupt sagt: „Naiv müsse auch jedes wahre Genie sein, oder es ist keines“, so ist dieser Ausspruch sofort vor Mißverständnis

sicher zu stellen. Er bedeutet nicht etwa, daß nur der Dichter oder überhaupt der Künstler, der als solcher naiv ist, dies auch überhaupt sei, der sentimentalische aber nicht, sondern daß zum Genie überhaupt Naivetät gehöre. Das Genie, das als Genie naiv sein muß, kann aber darum im besonderen der Kunst, in seiner Betätigung auch sentimentalisch immerhin sein.

Wir sehen daraus, daß wir bisher noch gar nicht von der Naivetät in der Kunst, sondern von der Naivetät des Charakters gehandelt haben, die Natur ist, insofern sie nicht Natur ist, um es ganz paradox auszudrücken, d. h. die Natur ist, insofern sie nicht sub specie necessitatis, sondern sub specie libertatis betrachtet wird, insofern sie nicht sinnlich, sondern sittlich, frei und moralisch ist.

Die Naivetät der Kunst ist die der Behandlung des Gegenstandes als „Nichts denn Natur“. Zwar gehen beide, die Naivetät der Kunst und die des Charakters, nach Schiller, historisch meist Hand in Hand. Es steht daher auf der einen Seite zu vermuten, daß der naive Künstler auch als Mensch naiv sein wird, wenn er es auch nicht mit absoluter Gewißheit zu sein braucht. Auf der anderen Seite läßt sich erwarten, daß ein naives Volk Künstler haben wird, die ihren Gegenstand naiv behandeln.

Der Künstler aber behandelt den Gegenstand naiv, wenn er nichts will, als ihn selbst: Mit absoluter Wahrhaftigkeit ergreift er ihn, und mit absoluter Wahrhaftigkeit „bewahrt“ er ihn im Kunstwerk. So wird er der „Bewahrer der Natur“. . . . „Er ist das Werk, und das Werk ist er“. . . . „Das Objekt besitzt ihn gänzlich“. Es tritt nichts zwischen den Künstler und seinen Gegenstand, er sieht und sucht nichts außer und über ihm, er versenkt sich still in ihn und nimmt ihn wiederum still in sich selber auf, ganz und gar, wie er ist. Die Griechen scheinen darum mit ihrer Naturwahrhaftigkeit an der Natur viel mehr mit ihrem Verstande, als mit ihrem Gefühle Interesse zu nehmen; in höherem Grade wenigstens als „wir Neueren“. So kann Homer in seiner Wahrhaftigkeit geradezu „trocken“ erscheinen.

Die naiven Dichter gehören in eine kindliche ungekünstelte Zeit. In einem künstlichen Zeitalter sind sie nicht mehr an ihrer

Stelle; sie „laufen wild“ in ihm und fremd; sie erscheinen als „ungezogene Söhne der Natur“. Sie sind als Dichter geblieben, was die Menschheit ihres Zeitalters verloren hat: Einheit des Wesens.

„Sinne und Vernunft“ haben sich noch nicht entzweit in der naiven Zeit, und der gekünstelten Zeit der Kultur zeigen die naiven Dichter, die wild in ihr laufen, wenigstens das Bild ihrer verlorenen Einheit. Die menschliche Natur war Eines, als Eines zeigt sie der naive Dichter auch der späteren Zeit, in der die Menschheit sich ihre Einheit nicht bewahrt hat: die Einheit unseres Wesens, die bestand, solange wir bloß Natur waren, solange uns die Kultur nicht mit uns selbst entzweit hatte.

Diese Einheit findet der Künstler in der Natur außer sich, er ergreift sie und hält sie in seinem eigenen Wesen fest. Indem er sie so in sich selbst aufnimmt, wird er selbst Eines mit ihr, er wird sich keines Zwiespalts, keines Widerstreites mehr bewußt, um sie in der Kunst zum Ausdruck zu bringen. So erscheint er in sich einig und ungespalten, schon weil er der Einheit inne wird. Da ihm die Einheit nicht verloren scheint, braucht er sie der Wirklichkeit nicht als Ideal gegenüberzustellen, ihm fallen Idee und Erscheinung nicht auseinander.

Von den metaphysischen Voraussetzungen, welche die Hegelsche Geschichtskonstruktion hier macht, abgesehen, herrscht hier zwischen Schillers Anschauungen über das Naive mit denen der Folgezeit über das Klassische vollkommen Einstimmung. Auch für Hegel geht in der klassischen Kunstform die Idee ohne Rest in die Erscheinung d. h. in die Wirklichkeit, die der Künstler ergreift, ein und verkörpert sich vollkommen in ihr. Beide fallen absolut ineinander, in keinem Punkte auseinander. Hegel selbst nennt die klassische Kunstform „die freie adäquate Einbildung der Idee in die der Idee selber eigentümlich ihrem Begriff nach zugehörige Gestalt, mit welcher sie deshalb in freien vollendeten Einklang zu kommen vermag“[16]. Diese „adäquate Gestaltungsweise“ von „Form und Inhalt“[17] charakterisiert das Ideal der klassischen

---

16) Ästhetik II, S. 98.
17) A. a. O. II, S. 3.

Kunst, es findet keine Trennung von „Bedeutung und Körperlichkeit“ . . . „in ihrer vollbrachten Einigung“ statt[18]).

Daß Hegel darum gerade das „Menschliche“ für den Mittelpunkt und Inhalt der Schönheit und Kunst im Klassischen erklärt, mag an sich zutreffend sein. Ich glaube auch nicht, daß dem Schiller widersprochen haben würde, und daß dem überhaupt widersprochen worden wäre. Denn selbst der etwa zur Widerlegung herangezogene Hinweis auf die häufige Darstellung der Göttergestalten könnte nur als Bestätigung dienen, da hier die Vermenschlichung am deutlichsten wird. Indes ist diese Frage nicht von prinzipieller Bedeutung.

Jedenfalls lehrt auch Hegel allenthalben mit Nachdruck, „daß das Geistige durch seine äußere Erscheinung hindurchzog“, sich mit dem Natürlichen stetig einigte, wodurch die „klassische Kunst zur begriffsmäßigen Darstellung des Ideals“ ward[19]).

Unter den letzten metaphysischen Gesichtspunkten mag er von Schiller weit abgegangen sein, die metaphysischen Anschauungen Hegels darf ich hier mit Fug übergehen, weil er hier ohne Metaphysik zu verstehen ist, umsomehr, weil ich später noch Gelegenheit haben werde, auch auf seine Metaphysik doch wenigstens hinzuweisen, weil dann auch seine Ästhetik zum Verständnis die Metaphysik bis zu einem gewissen Grade voraussetzt. Rein immanent-ästhetisch betrachtet entsprechen sich aber Schillers Einheit von „Sinnen“ und „Vernunft“, von „Natürlichkeit“ und „Freiheit“, von „Natur“ und „Geist“ und Hegels Einheit von „Bedeutung“ und „Körperlichkeit“, von „Idee“ und „Erscheinung“ durchaus. Und daß diese Einheit besonders das Ideal der griechischen Kunst war, auch darin sind sie sich einig. Hegels Begriff des Klassischen und Schillers Begriff des Naiven sind also selber Eines.

Ich möchte sagen: Fast noch deutlicher ist rücksichtlich des Klassischen bezw. Naiven die Übereinstimmung zwischen Schiller und dem schon mehrfach erwähnten großen Ästhetiker der Hegelschen Schule, Fr. Th. Vischer, mögen wir auch später auf bedeutsame Widersprüche zwischen ihnen stoßen, sobald wir uns dem

---

[18]) A. a. O. II, S. 10, vergl. auch Kuno Fischers „Hegel“, S. 815.

[19]) A. a. O. II, S. 121.

zweiten Teil der Untersuchung zuwenden werden. Nicht nur, daß Vischer es fast unumwunden aussprechen muß, daß Schiller das „große Hauptgesetz der Kunstgeschichte entdeckt“ hat, weist er doch auch noch, wenn gleich in verschiedenem Zusammenhange, darauf hin, daß Schiller das „antike Ideal naiv nennt“[20]), das „entgegengesetzte“[21]) „romantische“ aber „sentimental“, wie Vischer allerdings statt „sentimentalisch“ sagt. Auch betont er[22]) ausdrücklich, daß das antike Ideal identisch ist mit dem, was man Klassisch nennt, und in fast wörtlicher Übereinstimmung mit Schiller sagt er, daß es auf „volle Lebenswahrheit“ gehe und nennt es deshalb auch das „Ideal der objektiven Phantasie“[23]).

Doch scheint diese Übereinstimmung immer noch nicht tief genug zu sein; mehr äußerlich. Indes wir sind auch noch nicht am Ende. Wir kommen noch zu der mehr inneren Gleichheit der Anschauungen beider.

In der naiven Kunstform hatte Schiller, wie wir sahen, die ungespaltene Einheit von sinnlicher und sittlicher Natur, oder überhaupt von Mensch und Natur erkannt. Ebenso schafft nach Vischer die „Phantasie des Altertums“ . . . ein Ideal, „in welchem Inneres und Äußeres“ . . . „Eins sind“[24]). Es hat keinen Bruch, keinen Zwiespalt zum Ausdruck zu bringen. Alles wird angeschaut einheitlich unter der Kategorie des natürlichen Seins, auch dann, wenn, wie er ausdrücklich sagt, „geistig sittliche Bestimmtheiten zum Ausdruck kommen, was darum möglich ist, weil das geistige Leben selbst einfach, ein wenig verwickelter bruchloser Prozeß ist.“ Es ist das Ideal eines Volkes, das „ethisch ohne Bruch ist mit der Natur, eines in Geist und Sinnlichkeit und nicht gespalten, sinnlich-sittlich, so war auch sein Ideal: eine Einheit von Geist und Sinnlichkeit“[25]).

Mit aller Präzision und Schärfe wird hier die Betrachtung vom rein metaphysischen Boden auf den ästhetisch-ethischen ver-

20) A. a. O. II, S. 488.
21) A. a. O. IV, S. 1213.
22) A. a. O. III. S. 699.
23) A. a. O. II, S. 415.
24) A. a. O. II, S. 414 ff.
25) A. a. O. II, S. 458.

legt, mit aller Bestimmtheit die ästhetische Einheit des Klassischen als eine ethische gekennzeichnet und im Volke der Griechen und ihrer Kunst verkörpert gesehen, genau wie bei Schiller auch.

Wir gehen nun zu dem Verhältnis des Sentimentalischen zum Romantischen. Daß beide überhaupt in Parallele zu stellen sind, wie wir soeben das Klassische und Naive in Paralle gesetzt haben, das wurde gleich eingangs unserer Untersuchung klar, und wir haben auch eben erst gelegentlich darauf hingewiesen, mag auch zwischen Sentimentalisch und Romantisch keineswegs dieselbe Einheit bestehen, wie zwischen Naiv und Klassisch. Auch daß Schiller als der Begründer dieser Unterscheidung, als welcher ihn Goethe angesehen hat, wirklich anzusehen ist, haben wir mehrfach hervorgehoben, und darauf aufmerksam gemacht, daß selbst Fr. Th. Vischer diese Überzeugung nicht sehr fern gelegen hat, wenn er sie auch nie ausdrücklich im Zusammenhange ausspricht. Aber an verschiedenen Stellen seines gewaltigen Hauptwerks sagt er doch, daß Schiller das Klassische naiv, das Romantische sentimentalisch nennt, ebenso daß die Unterscheidung aus der Kantschen Schule hervorgegangen, endlich daß sie „im Gebiete der Poesie aufgekommen“; . . . „natürlich, weil der geistigsten Kunst ein ausgesprochenes Bewußtsein ihrer Gesetze, eine ausgebildetere Kritik zur Seite geht“ [26]. Genug, der Philosoph, der „aus der Schule Kants“ hervorgegangen, er ist derselbe, der als Dichter die Unterscheidung auf dem „Gebiete der Poesie“ hat aufkommen lassen: Friedrich Schiller.

Mag darum auch, wie nach unseren allerersten Überlegungen schon zu vermuten steht, der Begriff „Romantisch“ in seinem Sinne sich gewandelt haben, mag er von der ursprünglichen Bedeutung des Sentimentalischen sich entfernt haben, ihre ursprüngliche wesenhafte Übereinstimmung wird sich doch noch ergreifen, und der Wandel der Bedeutung sich vielleicht begreifen lassen.

Da der Mensch noch reine, wenn auch nicht rohe Natur war, da war er auch ungeteilte, harmonische Einheit. Und als unge-

[26]) A. a. O. IV, S. 1212.

teilte harmonische Einheit wirkt der Stil einer so in sich einheitlichen Menschheit in der Kunst der Antike. Kunst und Kultur haben uns entzweit, unser Wesen hat sich gespalten in Sinnlichkeit und Sittlichkeit, indem in unserem Bewußtsein dem natürlichen Sein ein Sollen gegenübertrat, das, wenn es Sinn haben sollte, mit dem Sein noch nicht eins sein konnte. Denn ein Soll, ein Gebot kann sich nur auf etwas beziehen, was nicht sowieso ist. So hat der Mensch aufgehört, als eine reale Einheit zu wirken. Aber seine Entzweiung hat ihm eine unendliche Aufgabe gestellt; er soll wirken als moralische Einheit, nach Einheit strebend sich äußern. Die Einheit ist keine seiende, sondern eine sein sollende, liegt also selbst im Sollen.

Das ist die wichtigste Bestimmung, die Schiller an die Spitze des zweiten Teils seiner Untersuchung stellt, und sie wird ihre Bedeutung darauf mit aller Gewalt geltend machen.

Denn der Dichter, der mitten inne steht im Leben der fortgeschrittenen und ewig fortschreitenden Kultur, steht damit zugleich mitten inne zwischen zwei Prinzipien, dem Prinzip der Realität und dem Prinzip der Idee. Der Dichter gelangt genau ebendahin, wohin die Menschheit auf dem Wege der Kulturentwicklung gelangt ist; er wiederholt in seiner Kunst den Gang der allgemein-menschlichen Entwicklung: die Entzweiung, die die Menschheit in ihrem Wesen empfindet, wird er in seinen Werken zum Ausdruck bringen. Der Verlust eines endlichen, aber realen Wertes, der natürlichen Einheit, und das Ziel eines unendlichen, aber idealen Wertes, der sinnlich-sittlichen Einheit, sie werden ihm beide bewußt. Mögen darum die Alten in der „Einfalt der Formen“ die „Neueren“ übertreffen, so reichen sie doch in der „Fülle des Stoffes“ und „in dem, was man im Kunstwerk Geist nennt“, nicht an diese heran. Die Unendlichkeit eröffnet eben dem sentimentalischen Dichter ein unendliches Feld, erschließt ihm einen unendlichen Reichtum, denn der Gegenstand wird hier nicht bloß auf die Wirklichkeit, sondern auch „auf eine Idee bezogen“ [27]).

---

[27]) Aus dieser Stellungnahme Schillers zum sentimentalischen Wesen in seinem Sinne läßt sich die literarische Streitfrage nach dem Wertverhältnis, in dem nach seiner Auffassung naive und sentimentalische Kunst stehen,

Er ist also zwischen zwei Prinzipien gestellt: einerseits die Wirklichkeit, anderseits die Idee.

Bei der Verschiedenheit der Prinzipien ist auch eine Verschiedenheit der Behandlung möglich, je nachdem das eine über das andere überwiegt, je nachdem er „mehr bei der Wirklichkeit, oder mehr bei dem Ideale verweilen — ob er jene als einen Gegenstand der Abneigung, ob er dieses als einen Gegenstand der Zuneigung ausführen will.“ In jenem Falle ist der sentimentalische Dichter satyrisch, in diesem elegisch.

Es ist hier am Platze, zu bemerken, daß Schiller nicht etwa meint, der sentimentalische Dichter müsse entweder Satyriker oder Elegiker sein, müsse entweder Satyren oder Elegien dichten, sondern er müsse in der „Empfindungsweise“, wie er sagt, dieser Dichtungsgattungen dichten.

Ohne Schillers Ausführungen darüber im einzelnen erschöpfen zu wollen, müssen wir uns doch im allgemeinen, soweit es zum Verständnis des Sentimentalischen überhaupt nötig ist, darüber orientieren.

Satyrisch, so führt Schiller aus, ist der Dichter, wenn er die Entfernung der Wirklichkeit vom Ideal und den Widerspruch beider behandelt; ernst und pathetisch dabei im Gebiete des Willens (moralisch), scherzhaft in dem des Verstandes. Nun ist aber der Ton der Strafe zu ernst für das Spiel, das Poesie doch immer bleiben soll; und der Spott zu leichtfertig für den Ernst, der aller Poesie innewohnen muß. Die Schwierigkeit überwindet der Dichter, indem er dort zum Erhabenen greift, hier seinen Gegenstand „mit Schönheit behandelt“, was nur „schönen Herzen“ gelingen kann. Elegisch ist der Dichter dagegen, wenn in seiner Darstellung das Ideal und das Wohlgefallen an ihm über das Be-

---

leicht und endgiltig entscheiden. Es zeigt sich, wie irrtümlich die landläufige Meinung ist, er habe der naiven Kunst den absolut höheren Wert zuerkannt. Denn jetzt wird klar, daß er nicht bloß dem sentimentalischen Wesen überhaupt einen hohen Wert beimißt, sondern daß er ihm einen sittlich- oder sagen wir allgemein-kulturell höheren Wert als dem naiven zuspricht, mag dieses ihm auch rücksichtlich des spezifisch-ästhetischen, wegen der „Einfalt der Formen“ wertvoller, d. h. schöner erscheinen. So stellt er auch sich mit seiner Kunst Goethe und seiner Schaffensweise vollbewußt ebenbürtig zur Seite.

wußtsein der Wirklichkeit überwiegt. Hier gibt es nun zwei Möglichkeiten: wird unsere natürliche Einheit als unwiederbringlich verloren, das Ideal als unerreichbar vorgestellt, dann sind beide ein Gegenstand der Trauer. Oder sie werden als erreicht und damit als Gegenstand der Freude dargestellt. Das erste tut die Elegie im engeren, das zweite die Idylle im weiteren Sinne, die uns in das Reich des Ideals versetzt. Sie braucht uns nicht, wie die Idyllendichter bislang getan haben, zurückzuführen in unsere Vorkultur, da wir noch ungeteilte sinnlich-sittliche Einheit waren, sondern sie kann uns vorwärts führen zu unserem idealen Zustande, da wir wieder sinnlich-sittliche Einheit sein werden, die wir werden sollen; zu dem Zielpunkte unserer ethischen Kultur, für den diese nur ein Durchgangsstadium unserer Entwicklung ist [28]).

So haben wir den Begriff des Sentimentalischen zur Genüge festgestellt und gezeigt, daß es die Kunstform bedeutet, in der der Zwiespalt unseres Wesens auf irgend eine Weise zum Ausdruck kommt, sei es, daß wir ihn beklagen, oder verspotten, sei es, daß er uns drängt, ihn zu überwinden und hinter uns zu lassen, in einem höheren Sein, einer höheren Daseinsform, die bei Schiller aber ohne jede metaphysische Nebenbedeutung erscheint.

Nun bleibt nur noch übrig, uns auch die Vorstellungen, die man nach Schiller mit dem Begriff des Romantischen verknüpfte, zu vergegenwärtigen, um endlich mit dem Vergleich beider Vorstellungsweisen zu schließen.

Wenn wir uns nun der Auffassung Hegels und der seiner Schule über das Romantische zuwenden, so werden wir klar und

---

[28]) Man denkt hier sofort an das Ideal der „schönen Seele“. Es wäre ganz interessant, die Abhandlung Münsterbergs „über den Ursprung der Sittlichkeit“ zum Vergleich heranzuziehen. Hier stellt Münsterberg die Sittlichkeit selbst als einen bloßen Durchgangspunkt zu einem außer- bezw. übersittlichen Ideale hin. Der Begriff der schönen Seele wird hier konsequent zu Ende gedacht. Aber gerade darum wird er, wie ich in meiner Schrift „Glückseligkeit und Persönlichkeit in der kritischen Ethik“ (Stuttgart 1902) S. 99 f. gezeigt habe, ad absurdum geführt, weil eben die Übersittlichkeit keine sittliche Bedeutung mehr haben kann.

deutlich sehen, wie für sie das Romantische ursprünglich dasselbe ist wie das Sentimentalische für Schiller, daß es aber auf Grund ihrer Metaphysik sich auflösen muß, wie auch das klassische, antike Ideal danach sich auflösen mußte, und wie es auf diese Weise zu etwas völlig Anderem wird, wie das metaphysikfreie Sentimentalische bei Schiller. Wir werden begreifen, wie das Romantische im edlen Sinne Schillers auf Grund Hegelscher konstruktiver Geschichtsmetaphysik schließlich zu dem werden muß, was die Romantiker aus ihm gemacht, daß also, scheint es, ebendiese Romantiker auch die romantischen Dichter im eigentlichen Sinne sind, der nun aber mit dem Titel des sentimentalischen Dichters nichts mehr gemein hat. Dazu führt mit Notwendigkeit die Hegelsche Metaphysik der Geschichte, sei es um Platz zu schaffen, nach dem metaphysischen Dogma, einem anderen antithetischen Ideale, sei es um den antithetischen historischen Prozeß überhaupt auch in der Kunstentwicklung zum Abschluß gebracht zu denken, wie nach der Überzeugung Hegels die Philosophie auch ihren Abschluß finden mußte und in ihm selber gefunden hat. Doch das neue Ideal in seiner Möglichkeit geht uns hier ebensowenig an, wie in seiner Unmöglichkeit. Wir betrachten allein das romantische in seinem Bestande, wie in seiner Auflösung.

Von dem klassischen Ideale hatte Hegel gesagt: „Schöneres kann nichts sein und werden“ [29]). Aber er fügte noch hinzu: „Dennoch gibt es Höheres, als die schöne Erscheinung des Geistes in seiner . . . sinnlichen Gestalt“ [30]). Denn die veräußerlichende Erscheinung widerstrebt dem wahren Begriff und Wesen des Geistes, es drängt ihn aus seiner Einigung mit dem Sinnlichen heraus und auf sich selbst zurück [31]). Das frühere Ideal löset sich auf und spaltet sich in die äußere Wirklichkeit, die äußere Erscheinung und den „in und an sich selber seienden“ Geist, der nun seine Versöhnung und Einigung in sich selber, in seinem heimischen Reich und Wesen suchen und finden muß.

---

[29]) A. a. O. II. S. 121.

[30]) Ebenda.

[31]) Von hier aus ließe sich eine interessante Vereinigung von Platonismus und Aristotelismus in Hegel aufdecken.

Und er findet sie allein in der „Innerlichkeit“ des Gemütes[32]). Wie Schiller im Sentimentalischen, so läßt Hegel im Romantischen einen Bruch, einen Riß durch die Totalität unseres Seins und Wesens gehen, der es „in zwei Welten“ teilt[33]), ein „geistiges Reich“ der Innerlichkeit und Verinnerlichung und ein „Reich des Äußerlichen“, „einer empirischen Wirklichkeit“, zwischen denen keine Gemeinsamkeit und Adäquatheit besteht. Das äußerliche ist „das nicht befriedigende Dasein“, das dem inneren und innerlichen Bedürfnis kein Genüge tut, und den Geist zur Einkehr in sich selber drängt. Darum ist der Grundton des Romantischen musikalisch, lyrisch[34]).

Dieser ganze Prozeß ist nun bei Hegel nicht immanent gedacht, sondern transzendent, er hat längst eine tiefe metaphysische Deutung erhalten[35]), als das Eingehen und die Vereinigung des endlichen Geistes mit und in den unendlichen Geist, des Menschen in Gott.

Aus diesem Grunde ist, nach Hegel, der Grundzug des Romantischen religiös, indem der Geist sich negativ gegen seine Endlichkeit wendet, sich abkehrt von ihr, sie überwindet und sich erlöset zu absoluter Selbständigkeit. Das Romantische wird so zur Religion der Erlösung, zur christlichen Religion, und Hegels absoluter Geist zum christlichen Gott.

Aber die absolute Selbständigkeit, zu der sich der Geist erlöst, verharrt nicht in sich selbst, wieder tritt sie ein in die Endlichkeit und Weltlichkeit, der endliche Geist empfängt sich selbst zurück vom unendlichen, um Tugend in der Weltlichkeit zu verbreiten. Er entfaltet dann eben die spezifisch romantischen Tugenden der Ehre, Liebe, Treue und Tapferkeit, kurz des „romantischen Rittertums“. So biegt Hegel den Begriff des Romantischen, wie man bereits hier sehen kann, wieder nach der alten Bedeutung um, die ihm auch später wieder Schopenhauer beimaß, und in der es die Romantiker gefaßt hatten, um ihr eigenes lite-

---

32) A. a. O. II. S. 121.
33) A. a. O. II. S. 133 ff.
34) Ebenda.
35) A. a. O. II. S. 122 vergl. auch Kuno Fischers „Hegel“. S. 850.

rarisches Gebahren darunter zu befassen, wenn auch in so konfuser „romantischer“ Weise (in ihrem Sinne), daß es eines Eingehens auf ihre „Philosophie des Romantischen“ nicht verlohnt. Sie selber faßten sich zwar als romantische Dichter, aber ihre system- und begrifflose Art konnten sie selber nicht auf Begriffe bringen. Hegel tat es, natürlich nicht ohne selbst — aber das war seine Absicht und begriffliche Folge seiner Geschichtsmetaphysik — Verwirrung in den Begriff des Romantischen zu bringen.

Des Eingehens auf Hegels Metaphysik bedürfen wir, denn er leitet aus seiner Erlösung zur absoluten Selbständigkeit noch eine andere Bestimmung in der Endlichkeit ab, eine antithetische im Verhältnis zur romantischen Tugendentfaltung. Und durch sie glaubt er nun die historische Erscheinung der Romantiker erst recht eigentlich verstehen zu können.

Kann man nämlich die romantische Tugendentfaltung als Hegelsche Thesis des Romantischen fassen, so läßt sich jene andre Bestimmung in der Endlichkeit als Antithesis fassen: durch jene Loslösung des Inneren vom Äußeren wird nämlich nicht nur das Innere selbständig, sondern auch das Äußere. Beide treten auseinander, ohne jeden Zusammenhang. Sie stehen nun als zufällig nebeneinander. War im Klassischen das Innere mit dem Äußeren eins und die Beziehung des einen zum andern Notwendigkeit, so tritt jetzt, mit der Freiheit, das Innere zum Äußeren in die Beziehung der Willkür, behandelt es mit Abenteuerei und Schwärmerei[36]).

Das ist die Auflösung des romantischen Ideals, der Abfall vom Ideal. Ideal und Abfall vom Ideal aber nennt Hegel, und mit ihm seine Schule, romantisch, sowenig beide immerhin miteinander identisch sind, stellen sie doch vielmehr Gegensätze, auch für Hegel, und gerade für ihn und seine Konstruktion, dar.

Nun verstehen wir aber, wie in der Zeit nach Schiller die Bedeutung des Romantischen eine schwankende und schimmernde werden mußte, so relativ-eindeutig auch seine Periode der deutschen Literatur, die man als Romantik bezeichnet, sein mag. Aber gerade weil sie von dem Romantischen, das sich mit Schillers

---

[36]) A. a. O. S. 208 ff. vergl. Kuno Fischer a. a. O. S. 857 f.

Idee des Sentimentalischen deckt, und von dem edlen Sinne, den auch Hegel ihm zum Teil gibt, absolut verschieden ist, ist das Schillernde in seiner Bedeutung entstanden.

F. Th. Vischer[37]) hat den Doppelsinn des Wortes, vielleicht ohne es zu wissen und zu wollen, mit genügender Klarheit gekennzeichnet. Er betont, wie Hegel, daß es eine von der klassischen, griechischen verschiedene Aufgabe der Kunst gebe. Ganz im Geiste und Sinne Hegels sagt er, sie bestände darin, „eine Gestalt aufzustellen, in welcher der Ausdruck über die leibliche Form überwiegt, in welcher sich eine Innerlichkeit kundgibt, welche eine zu große Tiefe hat, um ihr organisches Gefäß so bis an den Rand zu füllen, daß nicht immer noch eine unerschöpfliche Unendlichkeit zurückbliebe“. Das ist eben in Hegels Ausdrucksweise der in sich selbst eingehende, auf sich selbst zurückkommende Geist, der nicht aufgeht in der sinnlichen Erscheinung, der sich des äußerlichen „nicht befriedigenden Daseins“ selbst entäußert und sich in seiner Innerlichkeit des Gemütes sein Genüge sucht, weil eben, wie Vischer selber sagt, das romantische Ideal den Bruch zwischen Geist und Natur darstellt[38]).

Kurz: Damit kennzeichnet auch F. Th. Vischer das Romantische in seinem edlen Sinne, in dem es berechtigterweise mit Schillers Begriff des Sentimentalischen, aus dem heraus jener erwuchs, auf eine Stufe zu stellen ist. Aber Vischer fügt gleich hinzu, die Aufgabe, die das romantische Ideal stelle, sei schwer; denn es liege nahe, „statt die Unzulänglichkeit des Leiblichen zugänglich darzustellen, die Unzulänglichkeit in die Darstellung und Behandlung zu legen und zu meinen, durch Steife, Dürftigkeit der Phantasie, durch Körperlosigkeit sprechend ausdrucksvoll zu werden[39]).

Jetzt sucht sich im Romantischen die Subjektivität durch den „Taumel der Betäubung“ zu befreien, „über ihrem farbenreichen und doch gestaltlosen Schattenspiel“ phantastisch schwebend. Aus dem Begriff des Romantischen als einem Ideale ist so bei Vischer,

---

[37]) A. a. O. II. S. 460.
[38]) A. a. O. II. S. 488.
[39]) A. a. O. II. S. 460.

genau wie bei seinem Meister Hegel, der Abfall vom Ideale gewonnen, die bekannte Literaturepoche der „Romantik“ konstruiert. Die weltschmerzliche „Zerrissenheit“ haftet am Subjekt und nicht am Objekt; und in die „Frivolität der Blasiertheit hebt sich die ganze Erscheinung der Romantik jetzt auf“ und erleidet in Heine ihren „Verwesungsprozeß[40]).

Damit hat Vischer aufs klarste auch die andere Seite des Romantischen, die Auflösung des Ideals und den Abfall von ihm gekennzeichnet, wie sie sich vollziehen in den Romantikern. Kann man sich den „Taumel der Betäubung“, die „Frivolität der Blasiertheit“, die „Zerrissenheit des Subjekts“ und das „gestaltlose Schattenspiel“ einer Literaturperiode ärger denken, als gerade dieser, der es auf Einheit und Gestaltung so wenig ankommt, daß selbst die chronologische Einheitssynthese[41]) in der erzählenden Dichtkunst für nichts erachtet wird, in der also in der Tat, wie Vischer sagt, „die Willkür des Subjekts alles“ ist und eben darum „sich in Abenteuerei und Schwärmerei verliert.“

Mit dieser Seite des Romantischen hat natürlich Schiller und seine sentimentalische Kunst nicht mehr das Mindeste zu schaffen. Aber in Wirklichkeit hat auch das Romantische in seiner edlen Bedeutung, in der es Hegel wie Vischer aufs klarste in eins setzten mit Schillers Sentimentalischem, damit nichts zu tun. Zwar das „große Hauptgesetz der Kunstgeschichte“ schweißt beide Seiten zusammen, und eins kann nicht ohne das andere sein. Das Ideal fordert den Abfall vom Ideale, wie die Thesis die Antithesis fordert. Aber zum Glück besteht dieses „große Hauptgesetz der Kunstgeschichte“ eben nicht realiter, sondern nur in Hegel-Vischerscher Konstruktion. Ja es besteht nicht einmal vor der Auffassung seines vermeintlichen „Entdeckers“ als „Gesetz“; ebensowenig wie Schillers Kunst das Unwesen der Romantiker aus sich heraus gebären mußte.

Wir ziehen die Summe auch dieser zweiten Vergleichung: Mag nach Hegel auch „nichts Schöneres sein können“ als das

---

[40]) A. a. O. II. S. 520. Man wird bei Vischer doch des öfteren die Billigkeit und Gerechtigkeit gegen die Romantiker vermissen.

[41]) Man denke an Schlegels Lucinde!

klassische Ideal, in dem Geist und sinnliche Gestalt sich ganz und restlos durchdringen, so gibt es, nach ihm, doch etwas „Höheres“: das Zurückgehen des Geistes auf sich selbst, durch das aber seine Loslösung aus seiner Vereinigung mit der sinnlichen Erscheinung und Gestalt, also auch die Aufhebung des klassischen Ideals selbst notwendig wird.

Das ist eben das „Höhere“, das in der Kultur im Gegensatz zur bloßen Natur liegt.

Man sieht, wie Hegel hier das Romantische, das hier ja seinerseits nichts anderes ist als die Loslösung des Geistes von der Sinnlichkeit, der Bruch zwischen beiden, der als Riß durch unser ganzes Wesen geht, es in Sinnlichkeit und Sittlichkeit spaltet, nicht nur nicht verwirft, sondern ihm seine volle Berechtigung, ja seinen höheren Wert zugesteht. Und hier ist das Romantische Hegels mit dem Sentimentalischen Schillers durchaus eins. Auch Schiller hält, wie wir sahen, das Naive wegen der „Einfalt der Formen“ für schöner als das Sentimentalische, wie Hegel das klassische Ideal für schöner hält als das romantische. Aber Schiller hält auf der anderen Seite auch das Sentimentalische wegen der Unendlichkeit des Gegenstandes und des unendlichen Reichtums des Geistes für „höher“ als das Naive, wie Hegel das Romantische für „höher“ hält als das Klassische, denn die Selbständigkeit und das „Zurückgehen des Geistes auf sich selbst“ gilt ihm wertvoller als seine Vereinigung mit der sinnlichen Erscheinung.

Schillers Wertungsweise ist, wie wir sahen, davon bestimmt, daß die Dinge sich nicht nur von uns unterscheiden durch ihre Natürlichkeit, sondern auch wir uns von den Dingen unterscheiden durch unsere Freiheit.

Dieser Freiheit werden wir uns aber nach Schiller erst bewußt, nachdem wir unsere Einheit, unsere Unschuld und Kindheit verloren haben. Uns kommt die Erkenntnis also erst mit unserem Sündenfall, und unser Sündenfall erst mit unserer Erkenntnis, wie im biblischen Mythos vom Paradiese dem ersten Menschenpaare.

Wir erkennen erst unsere Freiheit, sobald wir unsere Unschuld verlieren, und wir verlieren unsere Unschuld im Augenblicke der Erkenntnis unserer Freiheit. Denn wir können uns des Sollens, unsere Natürlichkeit wieder zu erobern, erst bewußt werden, nachdem wir sie verloren haben, und wir haben sie nicht eher verloren, als bis wir des Verlustes inne werden; solange sind wir natürlich. Schuld und Erkenntnis der Schuld fallen zusammen, und sie sind erfordert, damit es ein Sollen für uns gebe. Das Sollen gewinnt erst Sinn, wenn das, was sein soll, nicht sowieso ist; und darum ist erst mit dem Augenblick, wo wir nicht mehr sind, was wir sein sollen — natürliche Freiheit, einheitliche Natur, — das Sollen es zu werden, gesetzt, weil wir es noch nicht sind. Und damit ist zugleich das Bewußtsein der Freiheit — nichts anderes ist ja das Bewußtsein des Sollens — zugleich aber auch das Bewußtsein des Zwiespalts unseres Wesens gegeben. Freiheit und Zwiespalt gehören zusammen.

Der Verlust der Einheit unserer Natur drückt uns nieder, während das Bewußtsein der Freiheit uns erhebt. Der Riß, der durch unser Wesen geht, ist also der Grund dafür, daß wir uns erheben „aus der Sinne Schranken in die Freiheit der Gedanken“, aus dem „engen, dumpfen Leben in des Ideales Reich“ [42]). Die Übereinstimmung mit Hegel wird, von der metaphysischen Grundtendenz abgesehen, in rein ästhetischem Betracht, hier ganz klar. Denn auch für ihn gilt es: Durch die Zweiheit unseres Wesens „kommt der Geist zu dem Bewußtsein, sein Anderes, seine Existenz an ihm und in ihm selber zu haben, und damit erst seine Unendlichkeit und Freiheit zu genießen“. So lehrt der Philosoph [43]).

Bis hierher geht Schiller mit Hegel und seiner Schule zusammen, wenn wir die Sache rein immanent-ästhetisch-ethisch betrachten. Unter metaphysischem Gesichtspunkte allerdings sind sie nie zusammengegangen. Wir können das Verhältnis Hegels und Schillers, soweit wir es bisher betrachtet haben, in deren eigener Ausdrucksweise folgendermaßen charakterisieren. Was für Schiller

---

[42]) Ideal und Leben.

[43]) A. a. O. II. S. 121.

lediglich und ausschließlich zwei verschiedene „Prinzipien“ der Kunstform sind, das sind auch für Hegel zwei verschiedene „Prinzipien“ der Kunstform. Aber bei ihm entsprechen diesen auch zugleich zwei verschiedene „Welten“, während sich Schiller in rein ästhetischen Betrachtungen[44]) immer innerhalb der einen realen Welt hält und das „Reich des Ideals“ ihm im Ästhetischen doch keine reale metaphysische Welt bedeutet, sondern eben eine ideale.

Rücksichtlich der Metaphysik gehen also Schiller und Hegel schon hier nicht zusammen. Wir können indes bis jetzt ihr Verhältnis auch noch ganz ametaphysisch betrachten, es bleibt dann ihr rein-ästhetisches Verhältnis übrig. Und da finden wir ihre völlige Übereinstimmung eben in jenen beiden Prinzipien der Kunst. Sie scheiden sich aber gleich, sobald die Ästhetik Hegels und seiner Nachfolger keine metaphysikfreie Betrachtung mehr zuläßt. Dann aber unterscheiden sie sich nicht bloß mehr unter metaphysischem, sondern auch unter ästhetischem Gesichtspunkte.

Die Ästhetik Hegels und seiner Nachfolger läßt aber keine metaphysikfreie Betrachtung mehr zu, sobald sie aus ihrem prinzipiellen Standpunkte zum romantischen Ideale historisch-konstruktive Konsequenzen gewinnen will. Schiller, der aus seinem Ideale des Sentimentalischen, so wenig wie aus dem des Naiven die Geschichte konstruieren wollte, und vielleicht wußte, daß er es nicht konnte, brauchte darum noch nicht zur Metaphysik zu greifen.

Hegel dagegen konnte aus einem bloß prinzipiellen Standpunkte nicht genügend Daten gewinnen für die Konstruktion, die er vorhatte. Er wollte auf seinem dialektischen Wege und durch sein antithetisches Verfahren nicht bloß das Romantische aus dem Klassischen, sondern auch aus dem Romantischen die Romantiker

[44]) Damit soll indes nicht bestritten werden, daß Schiller überhaupt auch eine Metaphysik gehabt habe. Aber diese läßt sich eben von seiner Ästhetik trennen, was bei Hegel nicht der Fall ist. Wir weisen damit auf ein Problem hin, dessen Bearbeitung Schiller vielleicht doch in einem anderen Verhältnis zur Kantischen Philosophie zeigen würde, als man gemeiniglich es darstellt.

eine ganz bestimmte sein, sie mußte möglichst christlich werden[45]. Und das fiel Hegel nicht gerade schwer.

Sein absoluter, unendlicher Geist, sein absoluter Gott war ja unter der Hand längst schon zum christlichen Gotte geworden. Aus dem Eingehen des menschlichen Geistes in den absoluten Geist, aus der Loslösung von dem „nicht befriedigenden Dasein“ hatte Hegel unter metaphysischer Rücksicht die die Welt verachtende und die Welt fliehende Religion der Erlösung, das Christentum, gemacht, das dogmatische Christentum.

War das aber erst einmal geschehen, so ließ sich historisch scheinbar nichts leichter begreifen, als daß aus der romantischen Kunstform die Romantiker hervorgehen mußten, daß die Freiheit sich in Willkür und Abenteuersucht wandelte. Er sagt indes außer mit seiner Antithese von Ideal und Abfall vom Ideal nirgends, warum das geschehen mußte, er selbst glaubt zwar, in jenem absoluten Geiste und der Einkehr des endlichen in ihn durch die Kunst, seien „alle Götter entthront“ . . . „statt der plastischen Vielgötterei kenne die Kunst jetzt nur einen Gott, einen Geist“[46] . . . Aber — und darin liegt der wahre Grund für das Verständnis, wie aus dem Romantischen, in Hegels metaphysischem Sinne, die Romantiker hervorgehen konnten, — war Hegels absoluter Geist erst einmal mit dem christlichen Gott identisch[47] geworden, so lag es scheinbar dem historischen Verständnis, das das Christentum zum Katholizismus hatte werden sehen, das also einen wirklichen historischen Abfall vom Ideale erlebt hatte, sehr nahe, daß der

---

[45]) Und zwar, wie betont werden muß, dogmatisch christlich werden. Es ist charakteristisch, daß unter den lautesten Schreihälsen, die Harnacks „Wesen des Christentums“ der Öffentlichkeit verdächtigten, ein orthodoxer Hegelianer war. Von einem adogmatischen rein moralischen Christentum wollte der durchaus nichts wissen. Er stand ebenso fest auf dem Boden der christlichen Metaphysik wie der Hegelschen; und daß das möglich ist, verlangt doch eine nicht im Adogmatischen, sondern gerade im Dogmatischen, Metaphysischen gelegene Übereinstimmung.

[46]) A. a. O. S. 123, vergl. Kuno Fischer a. a. O. S. 850.

[47]) Dessen Identität im dogmatischen Sinne mit dem jüdischen Gottesbegriffe für das Christentum verhängnisvoll ist. — Schopenhauers Hegelhaß ist hier (nach eigenster Erklärung) „antisemitisch“.

verstehen. Das Ästhetisch-Prinzipielle mußte zu diesem Zweck ins Metaphysische umschlagen. Seine Metaphysik mußte dafür selbst alte Polytheismus, der Heroen- und Heiligenkult in den Romantikern eine orgienhafte Auferstehungsfeier halten konnte: Eine Mehrheit von Göttern — ist doch für den echten, rechten, schlichten Christenmenschen[48]) der christliche Gott selbst keine Einheit, und ist es doch gerade ein „Hegelianer" und zwar ein, wenn auch nicht als Philosoph, so doch als Historiker ein ganz gewaltiger, D. Fr. Strauß, der den Abstand aller spekulativen Hinein- und Herausdeuteleien christlichen Sinnes vom „wirklichen schlichten" Christentum wieder unterschieden wissen will, — eine Mehrheit von Göttern also. Heerscharen von Heiligen und Helden bevölkern einen bunt und kindlich ausgemalten Himmel; das Große, Erhabene, das „Höhere", das an die Stelle des „Schöneren" getreten war, die Einkehr des Geistes in und zu sich selbst wird zerstört; das Romantische hat sich entweiht und entheiligt, es hat sich gespalten in die Romantiker, die in „Abenteuersucht", eigenster „Zerrissenheit", im „Taumel der Betäubung", nach F. Th. Vischers Ausdruck, die Freiheit in Willkür wandeln[49]). Dieser Abfall vom Ideale ist in Wirklichkeit aber nicht im Ideale selber gleichsam antithetisch angelegt, und aus ihm zu konstruieren, und die Konstruktion hat ihn nicht durch Antithese allein, sondern erst durch Anleihe bei der christlichen Metaphysik, durch Verquickung von Ästhetik, Metaphysik und Christentum, und zwar durch und durch dogmatischem Christentum künstlich gewinnen und zur Darstellung bringen können. Erlebt also nicht die ganze Konstruktion in und an sich selber ein Stück Ironie, und zwar jener „romantischen Ironie", die F. Th. Vischer so meisterhaft zu geißeln versteht?

Schiller hatte nur ein Ideal gekennzeichnet, und dazu brauchte er keine konstruktive Geschichtsmetaphysik, keine Metaphysik der

[48]) Wenigstens im historischen Sinne des Wortes, also eben dem dogmatischen.

[49]) Wie das Christentum sich in den Katholizismus wandelte, in dessen dogmatischen Prinzipien der Orthodoxe auch jeder anderen Konfession befangen geblieben ist. (Kant.)

Geschichte des Ideals. Darum brauchte er auch keinen Abfall vom Ideale zu konstruieren, wie die Wirklichkeit, d. i. die Geschichte im ureigentlichsten Sinne keinen „Abfall vom Idealen“ zu vollziehen braucht, mag ihn immerhin die Konstruktion in jene hineindeuten. Auch bleibt für Schiller das Ideal in seiner Geltung unberührt von dem Wandel der Zeitlichkeit und Endlichkeit, sofern man unter Geltung eben nicht bloß den faktischen Bestand, sondern den unter kritischem Betracht gefaßten Wert versteht, sodaß es gar nicht darauf ankommt, ob die Wirklichkeit sich ihm nähere, oder sich von ihm entferne.

Darum hat Schillers Begriff des Sentimentalischen nichts mehr zu tun mit dem des Romantischen, wenn man darunter jene Entartung der Kunst versteht, in der Hegel das Romantische glaubte bei den „Romantikern“ verkörpert zu sehen.

Schiller wollte nicht konstruieren, und er hatte wohl das Wesen der Kunstform tief genug erfaßt, um zu wissen, daß er es nicht könne. Die Vorwürfe, die ihm Vischer macht, daß seine „Entwicklung eine Schiefheit sowohl in der Ausdehnung der Begriffe als in ihrer Bestimmung“ habe; daß man nicht wisse, ob er mit seiner Gegenüberstellung einen „historischen“ oder einen „allezeit bestehenden Unterschied“ meint, treffen ihn nicht. Man sieht deutlich, daß er einen allezeit bestehenden Unterschied meint, daß der aber auch historisch ausgeprägt sein kann, nur eben nicht starr und absolut, wie die Konstruktion es will, sondern mit Übergängen und Schwankungen. Das liegt im Wesen der Kunstform selbst.

Wieweit diese überhaupt einer Einteilung in Arten und Gattungen fähig ist, das ist ein Problem für sich. Dieses bedürfte einer systematischen Behandlung und liegt außerhalb unserer bloß historischen Betrachtung. Daß eine solche systematische Bearbeitung aber recht sehr behutsam zu Werke gehen müßte, das wird schon aus dieser unserer Untersuchung klar geworden sein. Vor allem dürfte sie gezeigt haben, daß ein konstruktives Verfahren im Gebiete der Kunstgeschichte seine großen Gefahren in sich birgt, daß alle solche Konstruktion in gewissem Betracht gerade das Gegenteil von der mathematischen Konstruktion ist.

Zu deren Fundamentalprinzipien gehört in erster Linie die Gerade. Krumm und kraus dagegen sind die Wege der Konstruktion auf dem Gebiete der Geschichte, zumal der Kunstgeschichte. Daß sie das mit Notwendigkeit sind, würde auch ebenjene systematische Untersuchung allein aufdecken können, die nach den Grenzen fragt, welche jeder Einteilung des Kunstwerks überhaupt, und zwar von diesem selbst, gesetzt sind.

XVII.

Senecas Ansichten von der Verfassung des Staates.

Von

J. Breuer, Köln.

Zwei Staatsformen, die republikanische und monarchische, finden sich in Senecas Schriften häufig erwähnt. In der Beurteilung derselben hat man mehrfach Widersprüche entdecken zu können geglaubt, die auch hier wieder zu heftigen Anklagen des Philosophen ob seiner Zwiezüngigkeit und Charakterlosigkeit führten. Auch nach dem Einspruch, den jüngst noch Friedländer (der Philosoph Seneca S. 211) hiergegen erhob, sind die Vorwürfe nicht verstummt. Grade der letzte Bearbeiter der Frage, Rubin, erhebt sie wieder mit besonderer Schärfe (Eth. Sen's c. VIII, c.). „Ebenso beweist (Seneca) auch in seinem Verhalten gegenüber politischen Fragen keine Gesinnungsfestigkeit, sondern erst hier kommt seine Charakterschwäche ganz zum Ausdruck, indem er je nach den obwaltenden Verhältnissen seine politischen Ansichten ändert. Beide Staatsformen, Republik und Monarchie hat er abwechselnd gerühmt; doch war er im Grunde nur der ersteren wirklich zugetan, während er in der letzteren die Vernichtung jeder individuellen Freiheit sah. Nichtsdestoweniger hat er auch diese bis zur Übertreibung als eine vorzügliche Institution hingestellt, wozu er sich freilich als Prinzenerzieher und Staatsmann gezwungen sah.“ Den freiheitlichen, republikanischen Standpunkt, den Seneca in seiner Charakterisierung Catos und der Verurteilung der imperialistischen Bestrebungen Cäsars und Pompeius einnimmt, „verläßt er in seiner Schrift über die Gnade und ergeht sich in Schmeichelreden gegen

Nero, dieses blutrünstige Ungeheuer", wie Rubin geschmackvoll sagt, ohne übrigens die frühe Abfassungszeit dieser Schrift und den Umstand zu berücksichtigen, daß die Raubtiernatur Neros sich erst allmählich zeigte.

Unter diesen Umständen dürfte eine erneute, eingehende Prüfung dieser Frage sich empfehlen[1]).

Wenn man sich damit begnügen wollte, festzustellen, welche Lehrmeinung Seneca als stoischer Philosoph bei der Frage nach der besten Staatsverfassung vertreten habe, so könnte ein Hinweis auf de ben. II 20, 2 alle weitere Erörterung überflüssig machen: mihi enim . . . . in hac re videtur vehementer errasse (Brutus bei der Ermordung Cäsars) nec ex institutione Stoica se egisse: qui aut regis nomen existimuit, cum optimus civitatis status sub rege iusto sit . . . .' Hierzu stimmt auch, daß Seneca solch ein gerechtes Königtum (regnum, welches sich später in tyrannis verwandelt) in jenem von ihm so hochgeschätzten goldenen Zeitalter (ep. 90,5f. 37) der Zeit des völlig naturentsprechenden Lebens voraussetzte.

Doch Seneca ist kein zünftiger Philosoph, seine Ansichten lassen sich nicht leicht und ganz in den engen Rahmen irgend einer Schullehre einfügen. Er ist nicht Theoretiker, sondern vor allem ein Praktiker auf dem philosophischen Gebiete. Daß Seneca im Grunde nur der Republik tatsächlich zugetan war, sucht Rubin vor allem durch Hinweis auf eine große Anzahl von Stellen darzutun, an welchen Cato nur aus dem Grunde als ein lebendiges Bild der Tugend verherrlicht werde, weil er die Sache der Freiheit mit ungebrochenem Mute vertreten und bis zum letzten Atemzuge dafür gekämpft habe.

Diese letztere Erklärung und Begründung der Verherrlichung Catos als Tugendhelden beruht nicht auf Senecas Worten, sondern auf Rubins Annahme. Da an manchen der angeführten Stellen Catos politische Stellungnahme mit keinem Wort erwähnt, nirgendwo

[1]) Benützte Literatur: Rubin, Die Ethik Senecas in ihr. Verh. z. ält. u. mittl. Stoa. München 1901. Friedländer, Der Philosoph Seneca. Syb. hist. Zeitschr. 1900, Bd. 85. Ribbeck, Seneca der Philosoph. Hannover 1887. Peter, Die geschichtl. Literatur über die röm. Kaiserzeit. Leipzig 1897 und die bekannten Werke von Bonhöfer, Schmekel, Hirzel, Zeller u. a.

aber, wie wir später noch genauer sehen werden, diese anders als nebensächlich berührt wird, so hat Rubin offenbar aus der bloßen Tatsache, daß Cato als ,Tugendspiegel' verherrlicht wird, den Schluß gezogen, es müsse seiner republikanischen Gesinnung wegen geschehen sein. Rubin bewegt sich also hier in einem rechten Kreis; denn, um den Beweis zu erbringen, daß Seneca in seines Herzens Grund Republikaner sei, macht er eben dies zur Grundlage seines Beweises.

Überhaupt aber hätte ein Blick in die etwa gleichzeitige Literatur ihn belehren können, daß ein Schluß auf die politische Überzeugung eines Schriftstellers aus seiner Vergötterung Catos unberechtigt sei. Da hierauf bereits mehrfach, z. B. von Friedländer (a. O. S. 211) und eingehender von Peter (a. O. 65ff.) richtig hingewiesen ist, so kann ich mich hier mit kurzer Zusammenfassung begnügen, um genauer Catos Gestalt bei Seneca speziell zu erörtern.

Die Anfänge jener allmählich ins Ungemessene gewachsenen Verehrung Catos fallen noch in seine Lebzeiten. Man lese das Lob, das Cicero beispielsweise in der Rede pro Mur. (bes. § 60ff.) seinem Gegner vor Gericht spendet. Sehr viel zu seiner Vergötterung werden dann die Lobschriften seiner Freunde in dem über seinem Grabe ausbrechenden literarischen Streit der Cäsarianer und ihrer Gegner beigetragen haben. Die Beurteilung des Charakters, der ganzen Persönlichkeit mußte hierbei natürlich in dem Vordergrunde stehen, wenn auch seine politische Stellung der eigentliche Anlaß des Streites war. Je mehr die politischen Rücksichten zurücktraten, die Monarchie sich festigte, um so mehr siegte die Urteilsweise seiner Freunde. Cäsar hatte es noch als nötig versucht, auf die herausfordernden Flugschriften der Republikaner hin durch bittere Kritik Cato seines Ansehens zu berauben und lächerlich zu machen. Sein Parteigänger Sallust läßt dagegen schon des Gegners Größe vollste Gerechtigkeit angedeihen. Bei dem Augustus befreundeten Livius, bei Horatius, Vergilius(?) und Manilius — bei Velleius, dem ergebenen Bewunderer des Tiberius — bei Lucanus auch schon in den ersten Büchern tönt uns ein manchmal begeistertes Lob entgegen. Keiner der spätern Schriftsteller dieser

ersten Kaiserzeit hat je Bedenken getragen, in dieses Lob mit einzustimmen.

Später schließt sich sogar ein Kaiser selbst, freilich ein Stoiker, dem Brauche an.

Schon hieraus leuchtet ein, daß das Lob Catos, das in jener Zeit so allgemein üblich ist und selbst von den monarchisch-gesinntesten unbedenklich gespendet wird, für die republikanische Gesinnung unseres Schriftstellers nichts beweisen kann. „Wollte man aus diesem Lob auf die Gesinnung derer, die es im Munde führen, schließen, sagt deshalb Friedländer (a. O. 211) mit Recht, so müßten fast alle Autoren jener Zeit Republikaner sein."

Das Lob Catos war damals geradezu Mode geworden, in das jeder ohne Unterschied seines politischen Bekenntnisses einstimmte. Bis in die Schule hinein machte sich sogar dieser Mode bemerkbar. Die Verherrlichung Catos gehörte zu den geläufigsten Inventarstücken, — sicher ein guter Beweis, wie wenig politische Bedeutung derselben beizumessen ist. An einer Stelle erfahren wir von Seneca selbst, daß er sich dem Gebrauche der Rhetorenschule anschloß. In ep. 24 wirft er plötzlich nach der Aufführung der Beispiele von Rutilius, Metellus, Sokrates, Mucius — dazwischen:

§ 6. ‚Decantatae, inquis, in omnibus scholis fabulae istae sunt: iam mihi, cum ad contemnendam mortem ventum fuerit, Catonem narrabis.' Viele Stellen beweisen, daß sich Seneca bei der Verherrlichung Catos in dem festen Geleise der Schule bewegt. Ganz schulmäßig sind doch Zusammenstellungen, wie dial. I 3,4 VI 22,3 IX 16,1; ep. 67,7; 71.17; 98,12; auf die zum teil schon Peter richtig hingewiesen [2]).

An den unter 2. angeführten Stellen finden wir Cato stets in Begleitung derselben Persönlichkeiten, des Sokrates und Rutilius. Dem Sokrates hatte bereits Cicero, der eigentliche Begründer

[2]) Man vergl. beispielsweise dial. I 3, 4: (fortuna) ignem experitur in Mucio, paupertatem in Fabricio, exilium in Rutilio, mortem in Catone . . . . ep. 67,7 vita autem honesta actionibus variis constat: in hac est Reguli arca, Catonis scissum manu sua volnus, Rutilii exilium, calix venenatus, qui Socratem transtulit e carcere in coelum. od. ep. 98, 12: ex istis, quae terribilia videntur nihil est invictum. singula vicere iam multi: ignem Mucius, crucem Regulus, venenum Socrates, exilium Rutilius, mortem ferro adactam Cato. . . .

römischer Philosophie, in leicht verständlichem nationalen Stolz Cato (vgl. Tusc. disp. I 71ff.[3]) und Rutilius (vgl. de orat. I 229, Brut. 114) als zwei ebenbürtige Weisen seines Volkes zur Seite gestellt.

Seneca folgte einer fest ausgebildeten und, wie wir sahen, in ihren Anfängen weit zurückliegenden Gewohnheit, als er Cato, Sokrates und Rutilius zusammenstellte. Alle übrigen Stellen, die Cato erwähnen, bestätigen diese Beobachtung. Fast überall kehrt er in jener Gruppe wieder[4]). Auch die sonst noch erwähnten Gestalten, wie Mucius, Regulus u. a. wiederholen sich häufig. Es war das eben, wie schon ep. 24, 4—6 (vgl. ebenda § 11) lehrt, stehender Schulbrauch.

Eine genauere Prüfung einzelner Stellen kann diese Überzeugung nur bekräftigen. Die Art der Auffassung und Darstellung Catos bei Seneca steht nämlich unter dem Einfluß einer bestimmten, fest ausgebildeten Betrachtungsweise, die auf Senecas rhetorische Ausbildung wohl zurückzuführen ist.

So wiederholt sich der Gedanke, daß Fortuna sich Cato zum Gegner gewählt, um im Kampfe mit ihm dessen Kraft zu erproben und zu erweisen — ein Gedanke, den dial. I 2 mit ausgesuchter, glänzender Rhetorik durchführt, weiter in dial. I 3, 4 cf. I 3. 14 in ep. 24, 7 und 104, 29.

Vor allem aber zeigt ep. 24, 6ff., für welches die Annahme wohl sicher ist, daß Erinnerungen aus der Rhetorschule für die Darstellungsweise maßgebend geworden sind, in der Einkleidung,

[3]) Interessant ist es zu sehen, wie Cicero in allzu großem Eifer, seinen bewunderten Cato hier dem Griechen gegenüberzustellen, ganz den Zusammenhang verliert. Das folgende idem greift auf Sokrates zurück, als ob von Cato keine Rede gewesen sei.

[4]) dial. I 3, 4 ff. Muc. Fabric. Rutil. Regul. Socr. Cat. II 7 Cat. Socr. (VI 20, 4 ff. erweitert Seneca die Zahl der wohl aus Cic. consol., vgl. Tusc. disp. I 86 u. 84 übernommenen Beispiele durch das in Mode gekommene des Cato: Pompeius, Cicero, Cato.) VI 22, 3 Rutil. Socr. Cat. VII 18, 3 Rutil. Cato IX 7, 5 Plato, Xenophon u. die sonstigen Geisteskinder des Sokr. — Cat. u. seine Zeit. IX 16, 1 Socr. Rutil. Pompeius, Cicero, Cat. XII 13; 4, 5. Socr. Cat. de ben. V 17, 2 Rutil. Cat. ep. 7, 6 Socr. Cat. Laelius. 13, 14 Socr. Cat. 24, 4 ff. Rutil. Metellus, Socr. Muc. Cat. 71, 7 ff. Cat. Socr. 71, 17 Socr. Cat. Regul. 79, 14 Democrit. Socr. Cat. Rutil. 82, 12, 13 Rutil. Cat. 104, 27 ff. Socr. Cat.

dem Selbsgespräch Catos ebensowohl als in der ganzen Ausführung eine überraschende Ähnlichkeit mit jener glänzenden Schilderung des dial. I 2.

d. I 2: 10. „Licet, inquit, omnia in unius ditionem concesserint, cutodiantur legionibus terrae, classibus maria . . . .

Cato qua exeat habet. una manu latam libertati viam faciet. ferrum istud, etiam civili bello purum et innoxium, bonas tandem ac nobiles edet operas: libertatem, quam patriae non potuit, Catoni dabit . . . iam Petreius et Juba concucurrerunt iacentque alter alterius manu caesi. fortis et egregia fati conventio, sed quae non deceat magnitudinem nostram. tam turpe est Catoni mortem ab ullo petere quam vitam."

. . . . dum studia etiam nocte ultima tractat, dum gladium sacro pectori infigit, dum viscera spargit et illam sanctissimam animam indignamque, quae ferro contaminaretur, manu educit. Inde crediderim parum certum et efficax volnus . . . retenta ac revocata virtus est, ut in difficiliore parte se ostenderet [5]).

ep. 24, 6. Quidni ego narrem ultima illa nocte Platonis librum legentem posito ad caput gladio? . . . . compositis ergo rebus . . . . id agendum existimavit, ne cui Catonem aut occidere liceret aut servare contingeret. et stricto gladio, quem usque in illum diem ab omni caede purum servaverat: „nihil, inquit, egisti fortuna, omnibus conatibus meis obstando. non pro mea adhuc, sed pro patriae libertate pugnavi, nec agebam tanta pertinacia, ut liber, sed ut inter liberos viverem:

Impressit deinde mortiferum corpori volnus. quo obligato a medicis cum minus sanguinis haberet, minus virium, animi idem . . . nudas in volnus manus egit et generosum illum contemptoremque omnis potentiae spiritum non emisit, sed eiecit.

[5]) Auch ein Vergleich der Darstellung Catos bei den Seneca etwa gleichzeitigen Schriftstellern kann manche Belehrung und Bestätigung bieten. Bei der Gleichheit der rhetorischen Bildung ergeben sich viele Übereinstimmungen, nicht nur in Auswahl und Hervorhebung derselben Eigenschaften Catos, derselben Momente seines Lebens, in denen sie sich bewährten — selbst ähnliche

Eine gleiche Ähnlichkeit besteht zwischen epp. 95, 70 und 104, 30 f. (vgl. auch 14, 12).

95, 69: Dum aliud agit Vergilius noster, descripsit virum fortem . . . si mihi M. Cato exprimendus, inter fragores bellorum civilium impavidus et primus incessens admotos iam exercitus Alpibus civilique se bello ferens obvium . . . . Altius certe nemo ingredi potuit quam qui simul contra Caesarem Pompeiumque se sustulit et aliis Caesarianas opes, aliis Pompeianas foventibus utrumque provocavit ostenditque aliquas esse et rei publicae partes. nam parum est in Catone dicere: nec vanos horret strepitus. quidni? cum veros vicinosque non horreat, cum contra decem legiones et Gallica auxilia et mixta barbarica arma civilibus vocem liberam mittat et rem publicam hortetur, ne pro libertate decidat, sed omnia experiatur, honestius in servitutem casura quam itura. Quantum in illo vigoris ac spiritus, quantum in publica trepidatione fiduciae est.

104, 30. Nemo mutatum Catonem totiens mutata republica vidit: . . . Denique in illa rei publicae trepidatione, cum illinc Caesar esset decem legionibus pugnacissimis subnixus tot exterarum gentium praesidiis, hinc Cn. Pompeius, satis unus adversus omnia, cum alii ad Caesarem inclinarent, alii ad Pompeium, solus Cato fecit aliquas et rei publicae partes. Si animo complecti volueris illius imaginem temporis, videbis illinc plebem et omne erectum ad res novas volgus, hinc optimates et equestrem ordinem, quicquid erat in civitate sancti et electi, duos in medio relictos, rem publicam et Catonem. Miraberis, inquam, cum animadverteris ‚Atridem Priamumque et saevom ambobus Achillem'. utrumque enim improbat, utrumque exarmat . . . .

§ 33 et Pompeium et Caesarem simul provocavit[6]).

Ausdrücke und Bilder kehren wieder. Von Cato als dem victor fortunae, um dies eine zu erwähnen, spricht Manilius bei seiner Aufzählung berühmter Römer. Auch bei Lucanus klingt der Gedanke mehrfach an (vgl. II 243 f. IX 569 zu Sen. I 2).

[6]) Selbst an diesen Stellen, die beim Lobe Catos seine politische Tätigkeit verhältnismäßig am eingehendsten in die Betrachtung hinein ziehen, gilt doch

Auch die Übereinstimmung in kleineren Zügen kann hier recht lehrreich sein. z. B.

ep. 24, 7 non pro me adhuc pugnavi, nec agebam tanta pertinacia, ut liber, sed ut inter liberos viverem.

ep. 95, 71. non enim quaeri, an liber Cato, sed an inter liberos esset.

(NB. Bei 24, 7 wird bekanntlich der Rhetorenschule besonders gedacht.)

dial. I 2, 9 .... Catonem iam partibus non semel fractis stantem nihilo minus inter ruinas publicas rectum.

ep. 95, 71: libet admirantem invictam constantiam viri inter publicas ruinas non labantem.

Wenn endlich bei der Darlegung, daß Cato die Zurückweisung von der Bewerbung um die Prätur äußerst gleichmütig ertragen habe, Züge wiederkehren, wie der, daß er noch an demselben Tage sich auf dem Comitium am Ballspiel ergötzt habe (ep. 71, 7 und ep. 104, 33) u. ähnl., so ergibt sich doch wohl, daß solche Züge sich für die Schilderung jener Situation ein für allemal festgesetzt haben mußten.

Diese Zusammenstellung mag genügen. Liegt hier oder dort die Vermutung nahe, daß Seneca sich selbst wiederholt, so wird doch diese Erklärung für alle Fälle nicht ausreichen. Eine absichtliche Wiederholung ist vor allem in solch' kleinen Zügen nicht anzunehmen und auch in den ausführlicheren Schilderungen, die teilweise an dieselbe Person sich wenden, nicht wohl denkbar. Sind sie aber unbeabsichtigt, so bestätigen sie unser Resultat.

Es tritt hieraus klar genug hervor, wie die ganze Darstellung Catos bei Seneca den Stempel des Schulmäßigen, Konventionellen,

---

Senecas Interesse unverkennbar etwas anderem, dem Mut, der Hochherzigkeit und Uneigennützigkeit, dem Charakter, der unerschütterlich zu der Sache steht, die ihm als gut und recht erscheint.

Übrigens kann ein Vergleich des 9., und auch des 2. Buches der Pharsal. in der Darlegung der Zeitverhältnisse, der Wandlungen in der Republik und ihrer sittlichen Grundlage, die eine Monarchie nötig machten, endlich in der Schilderung und Beurteilung von Catos Stellungnahme zu den beiden Thronprätendenten wiederum interessante Übereinstimmungen aufweisen. (Lucan fußt seinerseits bei der Darstellung auf der Laudatio Catonis des Thrasea Paetus.)

der alles beherrschenden Mode an sich trägt. Sie eignet sich deshalb sehr wenig zur Grundlage für Schlußfolgerungen auf Senecas spezielle politische Überzeugung, selbst wenn Catos politische Stellung so in dem Vordergrunde der Betrachtung stände, wie man nach Rubins Ausführungen glauben sollte. Bei einer näheren Prüfung des Inhalts jener Stellen ergibt es sich aber erst recht, wie sehr jenes Vorurteil diesen an einer ruhigen objektiven Beobachtung und Konstatierung der Tatsachen gehindert hat. Senecas Begeisterung gilt nämlich durchweg der sittlichen Größe jenes Mannes: überall steht das Ethische im Vordergrunde[7]).

Schon der Umstand, daß Cato fast überall mit Sokrates und Rutilius zusammen genannt wird, zeigt, daß Senecas Blick auf etwas anderes, als die politischen Ansichten gerichtet ist: nicht auf ihn als den unbeugsamen, starren Verfechter der republikanischen Verfassung, sondern als Mensch, als Charakter. Cato gilt Seneca als das Urbild des stoischen Weisen, des tatkräftigen, tugendhaften Mannes: dial. II 7, 1 non est quod dicas ista, ut soles, hunc sapientem nusquam invenire .... ceterum hic ipse M. Cato — vereor ne supra nostrum exemplar sit. Als solchen stellt er ihn neben und gelegentlich über die mythischen Weisen, welche die Stoa preist — über Herkules und Ulixes (vgl. dial. II 2, 1 und auch IX 16, 4). Er erscheint ihm für die verschiedenen Lebenslagen, in denen diese oder jene Tugend in hellem Lichte erstrahlt, stets als das glänzendste Vorbild.

An den meisten Stellen, welche von Cato sprechen, bleibt deshalb die politische Tätigkeit desselben ganz unerwähnt. Das kann uns die rechte Beleuchtung, in welcher unser Schriftsteller dies sein ‚virtutum viva imago' sah, wohl zeigen. Wo jene aber erwähnt ist, geschieht das, wie schon gesagt, ohne Nachdruck, gewissermaßen nur, um uns die Situation zu veranschaulichen[8]).

---

[7]) Auch hierin stimmt Seneca mit der Mehrzahl der Schriftsteller überein.

[8]) Das eigene Urteil Senecas über die Richtigkeit der Überzeugung Catos und die daraus sich ergebende Notwendigkeit der Handlungsweise desselben tritt durchweg zurück. Für unsern Schriftsteller ist der alte Republikaner eine historische Persönlichkeit. Aus dem Geist und der Auffassung jener verflossenen Zeit heraus schildert er sein Tun, er mißt und beurteilt es nach dem Maßstabe seines Wollens, nicht nach irgend welchen absoluten Normen oder seinem eigenen, subjektiven Empfinden.

Cato wird als der Beleidigungen und Zurücksetzungen gegenüber groß- oder gleichmütige, als der uneigennützige Mann mitten in dem egoistischen Treiben der Parteien, als der charakterstarke (,ἰσχυρογνωμονέστατος' nennt ihn Dio Cassius) gepriesen, den keine Macht von dem, was er als recht erkannt hatte, abbringen kann [9]).

Besonders auf diesem letzteren Zuge seines Wesens ruht Senecas Blick. Daß er, der in der Herrschaft eines einzelnen Knechtschaft erklickte, den Tod nicht scheute, um ihr wenigstens für seine Person zu entgehen, das dünkt dem Schriftsteller vor allem der Bewunderung wert. Hierin hatte sich Catos Tugend zum letztenmale und am glänzendsten bewährt. Catoni gladium adsertorem libertatis extorque: magnam partem detraxeris gloriae, sagt Seneca ep. 13,14: Sein Tod brachte ihm die Unsterblichkeit: dial. IX 16, 4. ⟨Fast die Hälfte aller Stellen Senecas befaßt sich hiermit.⟩ ,Cato, der Verächter des Todes für seine Überzeugung', das ist das Bild, welches sich für alle Zeiten der Erinnerung am festesten eingeprägt hat, welches die Rhetorenschule zu Senecas Zeit hegte und pflegte (vgl. ep. 24, 6).

Mögen deshalb auch noch in Senecas Schriften jene altgewohnten Klänge aus den Tagen des laudationes Catonis ertönen: Cato, Freiheit und Republik. Es sind nur Nachklänge aus den Rhetorenschulen, die ja noch stets in der großen republikanischen Vergangenheit lebten und webten, mit zäher Liebe an deren Helden hingen, auch unter der drückendsten Despotie für die Freiheit

---

[9]) Dieselben Momente aus Catos Leben, dieselben Züge seines Charakters wiederholen sich häufiger in Senecas Darstellung. Die exempla, welche Val. Mar. zu ausgesprochen rhetorischen Zwecken aus Catos Leben zusammenstellt, kehren fast alle bei unserm Schriftsteller wieder. — Einzelne Vorgänge aus Catos Leben waren als typisch dem Beispielschatz der Rhetorenschule einverleibt worden. Auch diese finden sich in schulmäßigen Zusammenstellungen in Senecas Schriften, z. B. in dial. I 3 14: Quod ad Catonem pertinet . . . . ,Inimicitiae potentium graves sunt: opponatur simul Pompeio, Caesari, Crasso. grave est a deterioribus honore anteiri: Vatinio postferatur. grave est civilibus bellis interesse: toto terrarum orbe pro causa bona tam infeliciter quam pertinaciter militet. grave est sibi manus adferre: faciat. . . .

schwärmte und über Tyrannenmörder deklamierten. Bei unserm Schriftsteller ruht kein Nachdruck hierauf.

Daß Seneca Cato nicht deshalb lobt, weil er für die republikanische Freiheit kämpfte, den Freistaat zu halten und zu schützen suchte, zeigen am besten von Rubin nicht berücksichtigte Stellen, wo er ihn eben dieser Bestrebungen wegen tadelte. In ep. 14, 13 vor allem wirft er ihm vor, er habe seine Zeit verkannt, daß er damals noch das Banner der Republik erhob, als das Reich längst für die Monarchie gereift gewesen: Quid tibi vis, Marce Cato? iam non agitur de libertate: olim pessum data est. quaeritur, utrum Caesar an Pompeius possideat rem publicam: quid tibi cum ista contentione? nullae partes tuae sunt: dominus eligitur: quid tua uter vincat?

Auch bei der Beurteilung des Cäsar und Pompeius handelt es sich für Seneca nur um die ethische Würdigung ihres Tuns. Nirgends tritt jene scharfe Verurteilung der imperialistischen Bestrebungen hervor, von der Rubin spricht. Eine solche aber aus der Verurteilung dieser oder jener Handlungsweise oder aus dem Tadel eines Charakterzugs erschließen zu wollen, ist hier ebenso unrichtig, wie das Umgekehrte bei Cato. Nur dem sittlichen Fehl gilt z. B. Senecas Tadel, den er de ben. V 16 gegen Cäsar ausspricht, weil der gegen die Republik die Waffen erhob. Der Feldherr zeigte sich dadurch gegen seine Wohltäterin, die ihn groß und stark gemacht, undankbar — nicht weniger als Coriolanus, Catilina, Marius und Sulla, nicht weniger als Antonius gegen ihn, seinen Diktator, wenn er seine Ermordung als gerecht anerkannte. Seneca will die allgemeine Undankbarkeit darlegen (vgl. c. 15 und 17) und wählt natürlich unter den Beispielen solche aus, die den größten Wohltaten gegenüber den schwärzesten Undank zeigen (c. 15: ipsi patriae manus inferre). Ebensowenig wie hier, richtet Seneca etwa in ep. 94, 62ff. sein Augenmerk auf die monarchischen Bestrebungen an sich, wenn er von dem krankhaften, maß- und rücksichtslosen Ehrgeiz spricht, und als Beispiele den Alexander, Marius, Cäsar und Pompeius nennt (vgl. ben. II 10. 3 und Anmerk. 10). ‚Das ist der rechte Mann‘, heißt es in ep. 45, 9, qui hominem ea sola parte aestimat, qua homo est. Das Wort kann uns

Senecas Betrachtungsweise erklären helfen. Tadelt er an jenen Männern, was ihm tadelnswert erscheint (z. B. auch die Grausamkeit des Pompeius dial. X 13, 6f.), so steht er andrerseits auch nirgendwo an, ihre guten Eigenschaften auf das unbefangenste zu würdigen, z. B. Cäsars Milde gegen seine Gegner (de ben. V 16, 5 dial. IV 23, 4) seine Wohltätigkeit und Gnade gegen seine Freunde (dial. V 30, 4) oder sein Starkmut in Trauer (dial. VI 14, 3). Ebenso erkennt er des Pompeius tüchtige Feldherrneigenschaften (dial. VI 20, 4—12, 5) vollkommen an.

Schon das vorhin erwähnte Urteil über Catos politische Tätigkeit zeigt uns, daß Seneca jene Zeit der werdenden Monarchie klar erfaßt und verstanden. Die Republik war abgelebt, die neue Verfassung notwendig geworden. Diese Erkenntnis spricht sich noch viel deutlicher an der bereits erwähnten Stelle de ben. II. c. 20 aus, wo der Philosoph zu der vielumstrittenen Frage Stellung nimmt, ob Brutus mit Recht den Cäsar getötet habe. Von den beiden Gründen, aus denen Seneca dies verneint, kommt hier folgendes in Betracht: mihi enim (Brutus) . . . in hac re videtur vehementer errasse . . . qui . . ibi speravit libertatem futuram, ubi tam magnum praemium erat et imperandi et serviendi, aut existimavit civitatem in priorem formam posse revocari amissis pristinis moribus futuramque ibi aequalitatem civilis iuris et staturas suo loco leges, ubi viderat tot milia hominum pugnantia non an servirent, sed utri. . . .

Am nachdrücklichsten hat Seneca seine Überzeugung von der Notwendigkeit der Monarchie für das römische Reich seiner Tage in der Schrift de clem. betont. Der Herrscher erscheint ihm als die Seele, die den Leib, das unermeßliche Reich mit seinen vielen Millionen Untertanen belebt; der Geist, der diesen Körper erhält und leitet. Für tausende und abertausende ist er der wahre Lebensatem, das Band, das alle umschlingt. Würde dieses Band reißen, die Zügel des Herrschers Hand entgleiten, oder die Menge das Joch abschütteln, so würde das ihr Verderben herbeiführen. Unter seiner eignen Wucht würde der Körper zusammenbrechen; die Einheit des Reiches würde zerfallen; der letzte Tag des Gehorchens wäre der letzte der Weltherrschaft. In kleine Stücke

zersplittert würde das stolze imperium Romanum leicht jedem Angreifer zur Beute fallen[10]).

Mag auch die Wahl der Ausdrücke in dieser Schrift durch Rücksichten auf den Adressaten beeinflußt worden sein, so stimmt doch der Inhalt so sehr mit Senecas sonstiger Auffassung zusammen, daß wir hierin unter keinen Umständen leeres Phrasengeklingel erblicken dürfen.

Wenn Seneca aber so energisch und wiederholt die Notwendigkeit und den Segen des Kaisertums betont, so hat er dabei, wie schon erwähnt, nur die gegenwärtigen Verhältnisse des römischen Staates im Auge. Daß er diese Verfassung aber überhaupt und ganz absolut betrachtet für vorzüglicher halte, als die alte, republikanische, ist nirgendwo ausgesprochen.

---

[10]) Wenn Rub. in de clem. c 19, 2 aber einen Beweis für die Notwendigkeit des Königtums findet, indem dies auf ein in der Natur liegende Einrichtung zurückgeführt werde, so hat es Seneca völlig mißverstanden. Der Schriftsteller soll hier dafür „den Bienenschwarm zum Beweise heranziehen, der auseinanderstiebt, sobald die Bienenkönigin verloren geht. Wiederum ist hier auf das Nebensächliche von Rub. das meiste Gewicht gelegt. Für Sen. ruht der Hauptnachdruck auf dem Gedanken, daß unter dem kriegsbereiten, zornigen Bienenvolk allein die Königin keinen Stachel gehabt habe, — ein Vorbild für den Herrscher, daß er milde sei.

Andernfalls hätten Senecas Ausführungen etwa folgendermaßen lauten müssen: Da, wo sich die Menschen ihrer geselligen Natur entsprechend zu einer größeren Gemeinschaft zusammengeschlossen haben, muß einer der Führer der übrigen sein, wie die Einrichtung des Bienenstaates beweist. — Wie fern aber Seneca der Gedanke auch hier lag, die Naturnotwendigkeit des Königtums für das römische Reich zu erweisen, zeigt de clem. I 4, 3 am besten: olim enim ita se induit rei publicae Caesar, ut seduci alterum non possit sine utriusque pernicie. Er leitet also die Notwendigkeit der Monarchie von der Tätigkeit eines einzelnen im Staate hier ab und für diesen hat er kein Wort des Lobes. — Wie würde wohl ein Schmeichler diese Gelegenheit benutzt haben, um den Begründer der Monarchie zu erheben! — Wir dürfen nicht vergessen, daß Seneca in dieser selben Zeit etwa in de ben. II 20, 3 nicht anstand, zu erklären, daß Cäsar seine Macht ‚iniuria‘ erworben habe, (was wiederum rein vom Standpunkt des Moralisten gesagt ist). Auf eine freimütige Äußerung in de clem. I 11, 2 weist Boissier (relig. rom. II, 23) hin, daß Seneca die Mildherzigkeit des Augustus, ‚von dem man nur auf den Knieen sprach‘, erschöpfte Grausamkeit nannte. Überhaupt haben schon manche, Zeller und Ribbeck ebensowohl wie jener französische Gelehrte, davor gewarnt, in dieser Schrift nach Rubins Art nur unwahre Schmeicheleien einer kriechenden, servilen Natur erblicken zu wollen.

Nur der Verfall der früheren Zucht und Sitte macht, wie wir an der bereits öfter erwähnten Stelle de ben. II 20 hören, die Monarchie notwendig. Mit derselben ging die Freiheit dem Vaterlande verloren. Der Gedanke findet sich nicht allein dort, wo Catos Kampf um dieselbe erwähnt wird (z. B. dial. I 2, 10 ep. 24, 7; 104, 29), sondern auch sonst in Senecas Schriften, wie in dem wahrscheinlich bald nach der Verbannung verfaßten dial. V 35, 1 Respondisse tibi servum indignaris libertumque et uxorem et clientem! deinde idem de re publica libertatem sublatam quereris, quam domi sustulisti' oder de ben. II 20, 2f.

Selbst in der dem Cäsar gewidmeten Schrift de clem. glaubt man den Gedanken in dem feinen Lob durchklingen zu hören, welches er dem jungen Nero erteilt: ‚observatur oculis laetissima forma rei publicae, cui ad summam libertatem nihil deest nisi pereundi licentia'. Deutlich spricht diese Schrift es ja vielfach aus, daß die Monarchie die Freiheit genommen, indem sie dem Volke die Zügel aufzwang, indem sich des Herrschers Hand auf seinen vorher ungebeugten Nacken legte (de clem. I 10, 2).

Daß er für sein Volk rein für sich betrachtet jene Staatsform, die ihm seine Freiheit beließ, für vorzüglicher ansehen mußte, als die Monarchie, ergibt sich wohl hieraus.

Leicht verständlich ist auch aus der hohen Verehrung, die er für die Vorfahren und deren Kraft und Vorzüglichkeit empfand, und die sich bei ihm mit dem Gefühl des Niedergangs und der Verderbtheit der eignen Zeit paarte, daß er jene Verfassung vor allem hochschätzte, in und durch welche das Vaterland so groß geworden war [11]).

---

[11]) Seneca hat diesem Gedanken vielfach Ausdruck gegeben. Vor allem lese man ep. 86, die Schilderung und Betrachtung über die villa Scipionis Africani. Ferner dial. XII 10, 7 maiores nostri, quorum virtus etiam nunc vitia nostra sustentat od. dial. IX 17. 4 u. a.

Diese Verehrung des römischen Altertums ist ein Zug, der jene ganze Zeit charakterisiert. In den stürmischen Zeiten bei Cicero und den augustäischen Dichtern zuerst auftretend, verbreitet er sich immer weiter und tiefer und führte zuletzt auf literarischem Gebiete zu dem Versuch, in Wort und Schrift das Altertum zu erneuen. Nicht wenig wird dieser Zug auch dazu beigetragen haben, daß Cato der letzte charakteristische Vertreter jener Zeit, der letzte Republikaner jene abgöttische Verehrung fand.

Wenn er gleichwohl für das Rom seiner Zeit die Monarchie als notwendig und segensreich voll anerkennt, so ist das kein Widerspruch und berechtigt nicht zu jenen maßlosen Vorwürfen, daß er, eine haltlose, kriechende Natur, gegen seine innere, eigenste Überzeugung spreche. Oder wollte man den gleichen Vorwurf auch gegen Tacitus etwa erheben, der ebenfalls die Republik und ihre Zeit weit höher schätzt als die Verhältnisse seines Zeitalters, andererseits aber die Notwendigkeit und Vorzüglichkeit der monarchischen Regierung für diese voll anerkennt! Als ideal angelegter, für die große Vergangenheit seines Volkes begeisterter Römer mag Seneca wohl die republikanische Verfassung mehr geliebt und höher geschätzt haben — er wird sich gern zurückgeträumt haben in jene glanzumflossene Ruhmeszeit der Republik, deren Lob er als Jüngling wohl noch aus dem Munde manches von Cäsars und Augustus' einstigen Gegnern vernommen haben mochte: Darum ist er kein Republikaner. Er weiß nur zu wohl, daß diese republikanische Verfassung für das Vaterland unwiederbringlich verloren ist. Dem praktischen Staatsmann, der mit der nüchternen Wirklichkeit, mit den Bedürfnissen seiner Zeit zu rechnen hat, erscheint die Monarchie für den unversehrten Bestand des Vaterlandes ebenso notwendig, als sie ihm in ihrer vollendeten Gestalt vom rein philosophischen Standpunkte aus das beste gedünkt hatte.

XVIII.

Le naturalisme Aristotelicien.

Par

Clodius Piat, Paris.

Du système de Platon à celui d'Aristote, la philosophie est en marche vers le naturalisme. Après Aristote, et sous son influence, ce mouvement ne fait que s'accentuer. Ses premiers disciples, si l'on en excepte le pieux Eudème[1]), tendent de plus en plus à supprimer les différences qu'il a établies entre la pensée et la matière; si bien que, au terme de leurs spéculations, il ne reste ni moteur transcendant ni «intelligence separée»: On aboutit à une conception de l'univers d'où s'est évanonie toute idée de surnature.

---

[1]) D'après la *Morale d'Eudème*, la contemplation et la vertu morale ont une relation de nature Platonicienne; tout consiste à contempler Dieu et à le servir, τὸν Θεὸν Θεραπεύειν καὶ Θεωρεῖν (H, 15, 1229 b, 13—21). Eudème admet également une sorte divination qui est d'inspiration Platonicienne. A son sens, la bonne fortune (εὐτυχία) ne trouve son explication complète ni dans *le hasard* (τύχη), dont les effets ne peuvent être réguliers (ἢ ἀεὶ ὡσαύτως ἢ ὡς ἐπὶ τὸ πολύ); ni *dans la science* (μάθησις), puisque les hommes qui en sont privés ont parfois de la bonne fortune (ἄφρονες γὰρ ὄντες κατορθοῦσι πολλά); ni *dans l'exercice* lui-même (ἄσκησις) ou *l'expérience* (ἐμπειρία). Il faut donc qu'il y ait une cause hypernaturelle à ce fait singulier et cependant réel; cette cause, c'est Dieu: τὸ δὲ ζητούμενον τοῦτ᾽ ἐστί, τίς ἡ τῆς Κινήσεως ἀρχὴ ἐν τῇ ψυχῇ. Δῆλον δή, ὥσπερ ἐν τῷ ὅλῳ Θεός, καὶ πᾶν ἐκείνῳ. κινεῖ γὰρ πως πάντα ἐν ἡμῖν θεῖον. λόγου δ᾽ ἀρχὴ οὐ λόγος ἀλλά τι κρεῖττον. τί οὖν ἂν κρεῖττον καὶ ἐπιστήμης εἴποι πλὴν θεός; ἡ γὰρ ἀρετὴ τοῦ νοῦ ὄργανον. καὶ διὰ τοῦτο οἱ πάλαι ἔλεγον, εὐτυχεῖς καλοῦνται οἳ ἂν ὁρμήσωσι κατορθοῦν ἄλογοι ὄντες, καὶ βουλεύεσθαι οὐ συμφέρει αὐτοῖς (*Eth. Eud.*, H, 14, 1248 a, 24 et sqq. — V. aussi tout ce chapitre. — *ibid.* A, 1, 1214 a, 14—24; *ibid.* B, 8, 1225 a, 27—33. Au contraire, la *Grande morale*, qui n'est très probablement qu'un résumé des deux autres, est d'un aristotélisme plus pur. On n'y trouve ni la théorie *d'Eudème* sur le rapport de la vertu à Dieu (A, 35, 1198 b 8—20; B 10, 1208 a 5—20), ni son explication de la bonne fortune (B 8, 1207 a 6—17; cf. *ibid.* 17 et sqq.).

I.

Platon n'a pas complètement résolu le problème tant de fois agité de l'être et du devenir; après son génial effort, il y reste encore deux difficultés de fond.

D'après Platon, les formes sont «séparées». Mais alors que devient la nature? Elle ne peut être qu'absolument indéterminée: elle n'existe pas. Et cependant il faut qu'elle existe. L'expérience est là, indeniable autant qu'inévitable, pour témoigner de sa réalité: il y a autour de nous une multitude indéfinie d'êtres qui se meuvent, qui vivent, qui sentent et qui pensent.

D'après Platon, les formes sont «immuables». Mais alors quelle est la première cause efficiente du mouvement? Ce ne peut être la nature, qui n'existant pas, reste à jamais incapable de rien produire. Supposé d'ailleurs qu'elle ait une certaine existence, elle ne la possède que d'emprunt, elle ne la peut tenir que de cette «participation» mystérieuse dont Platon a parlé tant de fois sans jamais la définir; et de la sorte c'est encore au-dessus d'elle qu'il faut remonter, si l'on veut trancher la question. De quelque manière que l'on raisonne, les «formes» sont la zone de l'univers où l'on se voit contraint de situer la première cause efficiente de la «genération». Or la chose est impossible. L'immuable peut être cause finale du mouvement, il n'en saurait être la cause efficiente: ce qui ne change pas ne produit pas de changement. C'est ce qu'a bien senti Platon. Aussi a-t-il introduit dans son «monde intelligible» un principe de spontanéité, une sorte «d'âme royale» qui se meut elle-même. Mais, on procédant de la sorte, il n'a fait qu'entacher son système d'une contradiction irréductible. On ne se meut soi-même qu'à condition d'envelopper de la puissance; et les «formes» n'en ont pas: vu qu'elles sont essentiellement immuables, elles sont aussi essentiellement «achevées», entièrement «en acte».

Ces deux difficultés originelles, Aristote s'applique à les résoudre: c'est la tâche dominante qu'il s'impose, comme métaphysien. Et la solution qu'il leur donne consiste d'abord à mettre la forme dans la matière: il fait de la forme et de la matière les deux principes constitutifs de toute réalité en devenir.

Par suite, la nature n'est plus une simple apparence, une sorte de reflet et comme une ombre de l'Etre; elle devient une chose en soi. C'est une hiérarchie de substances où la forme acquiert une prévalence et par là même une indépendance de plus en plus grande à mesure que l'on s'élève du règne végétal vers le genre humain.

Par là même aussi, l'âme n'est pas dans le corps, «comme le pilote dans son navire»; on ne peut dire non plus qu'elle y soit «mélangée» de manière à conserver le privilège d'en sortir au moment de la mort. Autre est la réponse au problème que soulève l'union du physique et du mental. L'âme est la forme du corps; et, comme telle, elle ne peut pas plus s'en séparer que la rondeur du rond ou la vision de l'œil qui voit. Il est bien vrai qu'il y a dans l'homme quelque chose de plus que chez les autres «vivants». L'homme est doué «d'intelligence»; et cette faculté supérieure se divise en «deux parties» dont la plus noble, «venue comme par la porte», ne peut rentrer dans les virtualités de la matière. Mais, outre que ce «νοῦς divin» suscite des difficultés invincibles, il ne fait que conditionner notre individualité, il ne la constitue point. Il est le même en tous, et par suite il n'est à personne: sa survivance ne nous intéresse pas. Il n'y a que «l'intelligence passive» qui soit nôtre; et cette intelligence disparaît avec la sensibilité qui disparaît aussi avec la vie organique.

En vertu de la même conception, l'idée platonicienne de Dieu se modifie également et dans un sens analogue. Il ne faut plus voir dans les «intelligibles» des réalités immuables et transcendantes. Ils sont descendus de leur «ciel» dans la matière; ils y vont de la puissance à l'acte et de l'acte à la puissance: ils servent au commerce de la nature et suivent la loi du devenir. Désormais, les intelligibles changent; et, s'ils changent, Dieu ne saurait les connaître, vu qu'il changerait du même coup. Dieu n'ignore pas seulement les phénomènes de la nature, mais encore les possibles qui président à l'apparition de ces phénomènes: sa science ne peut être que la pensée de sa pensée.

Mais ni la matière ni la forme ne suffisent par elles-mêmes à rendre compte de tout: elles expliquent la constitution des êtres; elles ne font pas comprendre les changements qu'ils subissent. A

quoi tient le branle universel? D'où vient que la nature se meut et dans l'ordre? Pour éclaircir cet autre problème, il faut un autre principe de solution. Or on ne peut, comme l'a fait Platon, attribuer à la cause première une sorte de désir qui l'incline à mouvoir le monde d'après la loi du meilleur; il n'y a rien de pareil en Dieu, vu qu'il se suffit et n'enveloppe aucune puissance. Mais, si le désir ne trouve pas de place en Dieu, il peut exister dans la nature; et voilà, de fait, la cause efficiente de tout devenir: le premier moteur ne meut pas l'univers; il est la fin vers laquelle l'univers se meut sous l'influence d'un inextinguible amour. Le désir suit donc aussi la route des intelligibles: il passe à son tour du «ciel» dans la matière; et Dieu n'est plus que la pensée de la pensée.

C'est de tous côtés que la surnaturalisme superbe de Platon s'appauvit et s'étiole sous la main d'Aristote: ses intelligibles deviennent le fond du monde sensible; de son âme entièrement éternelle, il ne reste qu'une pointe de l'entendement qui ressemble bien plus à un être logique qu'à une réalité; et son Dieu si riche en science et en amour n'est plus qu'une intuition qui n'a d'autre contenu qu'elle même.

II.

Ces transformations diverses, Théophraste les maintient. Bien plus, sa doctrine tend par endroits à les aggraver.

D'après Aristote, tous les mouvements requièrent, pour s'accomplir, une certaine portion de l'espace et par là même une certaine portion de la durée. Conformément à cette notion, il n'admet pas que les actes de la pensée soient des mouvements; car le sujet qui les produit et les supporte est indivisible. Ces actes n'ont ni terme initial ni terme final, ni avant ni après; ils s'accomplissent tout d'un coup. Théophraste n'en est pas pour cette distinction radicale entre les phénomènes de l'esprit et ceux de l'étendue. A son sens, il y a des mouvements qui s'opèrent au même instant dans toutes les parties d'une même masse[2]); et par suite, il ne voit pas d'incon-

---

[2]) *Théoph. Frag.* 55, P. 428a, *éd. Frid. Wimmer, Firmin-Didot*, Paris 1846. Comme le fait observer *Thémistius* dans le fragment cité, c'est probablement sur le mode de propagation de la lumière que Théophraste fondait son sentiment. — *ibid.*, *Frag.* 26, 2, 420a.

venient à se servir de ce terme, lorsqu'il s'agit d'intellections et de jugements: pour lui, ce sont de vrais mouvements que les actes de la pensée[3]).

Au regard d'Aristote, l'imagination et l'intelligence sont nettement irréductibles l'une à l'autre; la première ne renferme que des intelligibles en puissance, la seconde ne contient que des intelligibles en acte. Et de ceux-ci à ceux-là, le passage ne se fait point par voie d'affinement; les intelligibles en acte sont des formes à l'état pur qui se dégagent du sensible sous l'influence illuminatrice de l'intelligence active. Théophraste se demande si l'imagination se rattache à la «partie rationnelle de l'âme ou bien à sa partie sensible[4]). Et cette question le laisse dans le doute.

On sait comment Aristote essaie d'expliquer le rapport des idées aux objets. En vertu d'une excitation dont la nature reste assez indéfinie, l'intelligence s'éveille dans les images qui nous viennent du dehors. Du même coup, elle réduit en acte les formes qui s'y trouvent à l'état latent et les perçoit. Par conséquent, la pensée n'est pas identique aux essences «incorporées»; elle n'est identique qu'aux espèces intelligibles que nous nous en faisons. C'est là du moins ce que l'on a le droit de regarder comme l'explication dominante du Stagirite; nous ne disons pas qu'il soit impossible de fonder sur quelques unes de ses formules une interprétation très-differente: il a des textes qui, lorsqu'on les sépare de l'ensemble de sa doctrine, mènent directement à l'idéalisme[5]). Théophraste n'adopte pas de tous points la solution dualiste à laquelle s'est arrêté son maître; il parait même l'avoir transformée en sa contraire.

---

[3]) *ibid.*, *Frag.* 53 (tiré de simpl., *Phys.* 225), P. 426a. D'après ce passage de Simpl., Théophraste affirme d'abord que les désirs (ἐπιθυμίαι) et les colères (ὀργαί) sont des mouvements (κινήσεις σωματικαί). Puis il ajoute un peu plus loin qu'il en va de même pour les intellections et les jugements: Καὶ τούτοις ἐπάγει· ὑπὲρ μὲν οὖν τούτων σκεπτέον εἴ τινα χωρισμὸν ἔχει πρὸς τὸν ὅρον, ἐπεὶ τό γε κινήσεις εἶναι καὶ ταύτας (κρίσεις καὶ θεωρίας) ὁμολογούμενον.

[4]) Simpl., *in libros Arist. de an.*, P. 286a, 26—32 (ed. Mich. Hayduck, Berolini, 1882): Simpl. expliquant la pensée d'Arist. sur le rapport de la raison et de l'imagination, ajoute sous forme d'incidente: ... φαντασίαν, ἣν καὶ ὁ Θεόφραστος ἐν τοῖς ἰδίοις φυσικοῖς ἀπορεῖ, πότερον λογικὴν ἢ ἄλογον θετέον.

[5]) V. plus. bas, Note 27.

Comment se détermine l'intelligence passive? D'où vient l'excitation qui la fait sortir de son état de puissance? C'est un problème qu'il pose derechef. Or il se refuse à croire que le sensible puisse actionner la pensée, et même que la pensée puisse actionner le sensible, vu qu'entre le corporel et l'incorporel il n'y a pas de relation dynamique. La conséquence à laquelle il arrive, c'est que l'intelligence se développe d'elle-même, c'est qu'elle enferme en son être et les intelligibles et la spontanéité voulue pour les découvrir[6]). Mais cette conséquence ne va pas seule; elle soulève naturellement une autre question. Si les intelligibles sont dans la pensée, il s'agit plus que jamais de définir quel rapport ils peuvent avoir avec les objets réels. Et là s'accuserait, au dire de Priscien, une divergence nouvelle, beaucoup plus profonde que la première. Théophraste admettrait que les intelligibles s'identifient avec les choses corporelles dans la mesure même où elles sont «formes»: ce qui suppose que la pensée est immanente au monde, qu'elle sommeille et s'éveille en lui[7]). Toutefois, ce dernier point souffre quelque

---

[6]) Theophr. *frag.* 53b (*Themist.*, *De an.* 91), P. 427a: ἄμεινον δὲ τὰ Θεοφράστου παραθέσθαι περί τε τοῦ δυνάμει νοῦ καὶ τοῦ ἐνεργείᾳ. περὶ μὲν οὖν τοῦ δυνάμει τάδε φησίν: «... πῶς δέ ποτε γίνεται τὰ νοητὰ καὶ τί τὸ πάσχειν αὐτόν; δεῖ γάρ, εἴπερ εἰς ἐνέργειαν ἥξει, καθάπερ ἡ αἴσθησις· ἀσωμάτῳ δὲ ὑπὸ σώματος τί τὸ πάθος; ἢ ποία μεταβολή; καὶ πότερον ἀπ' ἐκείνου ἡ ἀρχὴ ἢ ἀπ' αὐτοῦ; τὸ μὲν γὰρ πάσχειν ἀπ' ἐκείνου δόξειεν ἄν, οὐδὲν γὰρ ἀφ' ἑαυτοῦ τῶν ἐν πάθει, τὸ δὲ ἀρχὴ(ν) πάντων εἶναι καὶ ἐπ' αὐτῷ τὸ νοεῖν καὶ μὴ ὥσπερ ταῖς αἰσθήσεσιν, ἀπ' αὐτοῦ. τάχα δ' ἂν φανείη καὶ τοῦτο ἄτοπον, εἰ ὁ νοῦς ὕλης ἔχει φύσιν μηδὲν ὢν ἅπαντα δὲ δυνατός. «.....» ἀπαθὴς γάρ, φησίν, ὁ νοῦς, εἰ μὴ ἄρα ἄλλως παθητικός, καὶ ὅτι τὸ παθητικὸν ὑπ' αὐτοῦ οὐχ ὡς τὸ κινητικὸν ληπτέον, ἀτελὴς γὰρ ἡ κίνησις, ἀλλ' ὡς ἐνέργειαν. καὶ προϊὼν φησι τὰς μὲν αἰσθήσεις οὐκ ἄνειν σώματος, τὸν δὲ νοῦν χωριστόν. Et la même pensée s'affirme à nouveau dans la suite du texte où il s'agit de l'intellect actif. Au regard de Théophraste, l'intelligence est tout entière séparée et ne peut éprouver l'action d'aucun corps. — cf. Priscian., *Metaphr.*, P. 25—29, Περὶ νοῖς, éd. Bywater, Berolini, 1886.

[7]) Priscian., *ouvr. cit.*, P. 34, 29 et sqq.: πάλιν δὲ ὑπομμνήσκει φιλοσοφώτατα ὁ Θεόφρ. ὡς καὶ αὐτὸ τὸ εἶναι τὰ πράγματα τὸν νοῦν καὶ δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ ληπτέον οἰκείως· ἵνα μὴ ὡς ἐπὶ τῆς ὕλης κατὰ στέρησιν τὸ δύναμει, ἢ κατὰ τὴν ἔξωθεν καὶ παθητικὴν τελείωσιν τὸ ἐνεργεία ὑπονοήσωμεν· ἀλλὰ μηδὲ ὡς ἐπὶ τῆς αἰσθήσεως, ἔνθα διὰ τῆς τῶν αἰσθητηρίων κινήσεως ἡ τῶν λόγων γίνεται προβολή, καὶ αὕτη τῶν ἔξω κειμένων οὖσα θεωρητική, ἀλλὰ νοερῶς ἐπὶ νοῦ καὶ τὸ δυνάμει καὶ τὸ ἐνεργείᾳ εἶναι τὰ πράγματα ληπτέον .... *ibid.*, 37, 24—33: .... τῷ νῷ, φησὶ (Θεόφρ.), τὰ μὲν νοητά, τουτέστι τὰ ἄϋλα, ἀεὶ ὑπάρχει· ἐπειδὴ κατ' οὐσίαν

réserve. Le texte où l'on se fonde pour l'établir est la rédaction d'un néoplatonicien; et l'on n'est pas sûr de sa complète fidélité.

On connaît mieux l'idée que Théophraste s'est faite de l'âme humaine. Et là son esprit naturaliste se manifeste à nouveau. Comme il a pu voir et comparer un très grand nombre d'êtres vivants, il n'a plus une confiance absolue en la distinction métaphysique des espèces; il incline plutôt à croire que tous les individus s'apparentent de quelque manière. Pour lui, l'âme humaine, y compris l'intelligence active, est pareille de sa nature à celle des autres animaux; elle n'en diffère que par son degré de développement. De part et d'autre, en effet, ce sont les mêmes sensations, les mêmes désirs, les mêmes passions et les mêmes raisonnements; il n'y a de dissemblance que dans l'affinement de ces divers phénomènes[8]). Assurément, Aristote est déjà sur cette voie; mais il ne va pas aussi loin. D'après sa doctrine, l'évolution des formes trouve dans les résistances de la matière une limite infranchissable.

Avec Aristoxène et Dicéarque, on fait un autre pas dans la même direction; et ce pas est considérable. Aristoxène admet l'empirisme d'Aristote. Il observe sa méthode avec rigueur et l'applique, en musique, d'une manière ingénieuse et féconde. Mais il subit en même temps l'influence des pythagoriciens: son intelligence demeure frappée du sens de l'harmonie qui s'est revélé dans leur école. Il se passionne pour leur théorie des nombres dont l'idée

---

αὐτοῖς σύνεστι καὶ ἔστι(ν) ὅπερ τὰ νοητά· τὰ δὲ ἔνυλα, ὅταν νοηθῇ, καὶ αὐτὰ τῷ νῷ ὑπάρξει, οὐχ ὡς συστοίχως αὐτῷ νοηθησόμενα· οὐδέποτε γὰρ τὰ ἔνυλα τῳ νῷ ἀΰλῳ ὄντι· ἀλλ᾽ ὅταν ὁ νοῦς τὰ ἐν αὐτῷ μὴ ὡς αὐτὰ μόνον ἀλλὰ καὶ ὡς αἰτία τῶν ἐνύλων γινωσκῇ, τὸτέ καὶ τῷ νῷ ὑπάρξει τὰ ἔνυλα κατὰ τὴν αἰτίαν.

[8]) Porph., *De abst.*, III, 25, éd. *Rud. Hercher*, Paris 1858: Θεόφραστος δὲ καὶ τοιούτῳ κέχρηται λόγῳ . . . . . πάντας δὲ τοὺς ἀνθρώπους ἀλλήλοις φαμὲν οἰκείους τε καὶ συγγενεῖς εἶναι δυοῖν θάτερον, ἢ τῷ προγόνων εἶναι τῶν αὐτῶν, ἢ τῷ τροφῆς καὶ ἠθῶν καὶ ταὐτοῦ γένους κοινωνεῖν . . . . καὶ μὴν πᾶσι τοῖς ζῴοις αἵ γε τῶν σωμάτων ἀρχαὶ πεφύκασιν αἱ αὐταὶ (comme les germes, la chair etc.), πολὺ δὲ μᾶλλον τῷ τὰς ἐν αὐτοῖς ψυχὰς ἀδιαφόρους πεφυκέναι, λέγω δὴ ταῖς ἐπιθυμίαις καὶ ταῖς ὀργαῖς, ἔτι δὲ τοῖς λογισμοῖς, καὶ μάλιστα πάντων ταῖς αἰσθήσεσιν. ἀλλ᾽ ὥσπερ τὰ σώματα, καὶ τὰς ψυχὰς οὕτω τὰ μὲν ἀπηκριβωμένας ἔχει τῶν ζῴων, τὰ δὲ ἧττον τοιαύτας, πᾶσι γε μὴν αὐτοῖς αἱ αὐταὶ πεφύκασιν ἀρχαί. Δηλοῖ δὲ ἡ τῶν παθῶν οἰκειότης.

fondamentale lui semble juste et finit par conclure que l'âme elle-même n'est qu'un certain rythme des parties du corps. A son gré, l'organisme est un instrument de musique: quand il est bien accordé, la conscience jaillit et n'est que cet accord; elle s'évanouit dès qu'il vient à se désajuster[9]). Dicéarque s'est encore plus occupé de l'âme qu'Aristoxène, son ami; et il en donne la même définition: Il la considère également comme une « harmonie des éléments » corporels. Par suite, elle ne saurait avoir une existence indépendante: elle ne peut nullement survivre à l'organisme; et la croyance en l'immortalité n'est qu'une erreur dont il faut purifier l'esprit humain[10]). Malgré cette théorie matérialiste, Dicéarque ne laisse pas d'admettre un principe divin et même une sorte de divination[11]). Ce qui ne doit surprendre personne. Démocrite est tombé dans la même contradiction; et l'histoire de la pensée abonde en cas analogues: les philosophes enlèvent aux concepts ce qu'ils contiennent et continuent ensuite à s'en servir comme s'ils ne leur avaient rien enlevé.

---

[9]) *Frag. Hist. graec.*, t. II, P. 290. éd. Car. Muller, Firmin-Didot, Paris, 1848. ARISTOX. *frag.* 82, *Cicer. Tuscul.*, I, 10: *Aristoxenus Musicus idemque philosophus ipsius corporis intentionem quamdam animam esse dixit; velut in cantu* et fidibus, *quae harmonia dicitur, sic ex corporis totius natura et figura varios motus cieri, tanquam in cantu sonos. Hic Aristoxenus ab artificio suo non recessit, et tamen dixit aliquid, quod ipsum quale esset, erat multo ante dictum et explanatum a Platone* (in Phaed. P. 390. 392); *id ibid.*, 18; *Lactantius instit. div.*, VII, 13; *id De op. Dei,* c. XVI.

[10]) *ibid., Dicearch. frag.* 62. En ce fragment, Dicéarque s'exprime ainsi par la bouche d'un certain Phérécrate: nihil esse omnino animum et hoc esse nomen totum inane, frustraque animalia et animantes appellari; .... vimque omnem eam, qua vel agamus quid vel sentiamus, in omnibus corporibus vivis aquabiliter esse fusam, nec separabilem a corpore esse, quippe quae nulla sit, nec sit quidquam nisi corpus unum et simplex ita figuratum, ut temperatione vigeat et sentiat; *ibid., Tuscul.* I. 11. 18. 22; *Acad.* II, 39, 121. — *Frag.* 63, *Jambl.* ap. *stobaeum Ecl.* t. I. P. 870, ed. Heeren (cf. *Osann*, P. 51. — *Frag.* 64, *Nemesius, De natur. hom.* P. 68 ed Matthaei: Δικαίαρχος δὲ (animam dixit) ἁρμονίαν τῶν τεσσάρων στοιχείων, ...; — *Plut. Plac. Ph.* IV. 2, 5, P. 898; *Stobaeus Ecl.* t. I. P. 796; — *Sextus empir. Adv. Math.* VII, P. 438; *ib., Pyrrhon. Hypoth.* II. c. 5; *Atticus Platonicus apud Euseb. Prep. Ev.* XV. 9, P. 810, A; *Tertullian. De anim.* c. 15.

[11]) *ibid., frag.* 69, *Cicero De divin.* I. 3; *ibid.* 50; *ibid.* II, 51. — *frag.* 70 *Plutarchus Plac. Phil.* V. 1. 4, P. 1105a: Ἀριστοτέλης καὶ Δικαίαρχος τὸ κατ' ἐνθουσιασμὸν μόνον παρεισάγουσι καὶ τοὺς ὀνείρους, ἀθάνατον μὲν εἶναι οὐ νομίζοντες τὴν ψυχήν, θείου δέ τινος μετέχειν αὐτήν.

III.

Mais ce sont là des idées plus ou moins fragmentaires et dont la substance était connue depuis longtemps. Il en va différemment de l'œuvre de Straton. Elle forme une conception originale, compréhensive, dérivée tout entière d'un seul principe; et le naturalisme y triomphe d'un bout à l'autre: il y est plus intense que dans l'épicuréisme où subsiste une sorte de mythologie divine, plus intense même que dans le stoïcisme. Straton a subi très probablement l'influence de ces deux derniers systèmes et il en traduit avec une puissance singulière l'esprit commun qui est la haine du transcendant.

Le mouvement local ne s'explique pas comme l'a dit Aristote. Contrairement à sa pensée, tous les corps sont pesants et tous ils tombent vers le «milieu». Mais leur pesanteur est inégale et par là même ils y tombent avec des vitesses différentes: c'est ce qui fait que les uns montent, tandis que les autres vont en bas. Les plus lourds, dans leur chute, exercent une pression sur ceux qui le sont moins et les obligent à changer leur route naturelle. Si le feu, par exemple, va vers le haut, ce n'est pas qu'il y tende comme vers sa fin et sa forme; les autres corps l'actionnent dans cette direction en vertu de leur gravité plus grande: supposé que l'on supprime à la fois l'air, l'eau et la terre, le feu se mettrait de lui-même à descendre, comme tout le reste. La loi qui préside aux mouvements de translation est unique; et c'est celle de la chute vers le centre du monde[12]).

---

[12]) *Simpl.* De coel., 121ᵃ32 et sqq.; *Sch. in Ar.* 486ᵃ5: ὅτι δὲ οὔτε τῇ ὑπ' ἀλλήλων ἐκθλίψει βιαζόμενα κινεῖται δείκνυσιν (Ἀριστ.) ἐφεξῆς. ταύτης δὲ γεγόνασι τῆς δόξης μετ' αὐτὸν Στράτων ὁ Λαμψακηνός τε καὶ Ἐπίκουρος, πᾶν σῶμα βαρύτητα ἔχειν νομίζοντες καὶ πρὸς τὸ μέσον φέρεσθαι, τῷ δὲ τὰ βαρύτερα ὑφιζάνειν τὰ ἧττον βαρέα ὑπ ἐκείνων ἐκθλίβεσθαι βίᾳ πρὸς τὸ ἄνω, ὥστε εἴ τις ὑφεῖλε τὴν γήν, ἐλθεῖν ἂν τὸ ὕδωρ εἰς τὸ κέντρον, καὶ εἴ τις τὸ ὕδωρ, τὸν ἀέρα. καὶ εἰ τὸν ἀέρα, τὸ πῦρ .... οἱ δὲ τοῦ πάντα πρὸς τὸ μέσον φέρεσθαι κατὰ φύσιν τεκμήριον κομίζοντες τὸ τῆς γῆς ὑποσπωμένης τὸ ὕδωρ ἐπὶ τὸ κάτω φέρεσθαι καὶ τοῦ ὕδατος τὸν ἀέρα, ἀγνοῦσι τὴν τούτου αἰτίαν τὴν ἀντιπερίστασιν οὖσαν .... ἰστέον δὲ ὅτι οὐ Στράτων μόνος οὐδὲ Ἐπίκουρος πάντα ἔλεγον εἶναι τὰ σώματα βαρέα καὶ φύσει μὲν ἐπὶ τὸ κάτω φερόμενα παρὰ φύσιν δὲ ἐπὶ τὸ ἄνω, ἀλλὰ καὶ Πλάτων οἶδε φερομένην τὴν δόξαν καὶ διελέγχει; *Stob. Ecl.* I, 348: Στράτων μὲν προσεῖναι τοῖς σώμασι φυσικὸν βάρος, τὰ δὲ κουφότερα τοῖς βαρυτέροις ἐπιπολάζειν οἷον ἐκπυρηνιζόμενα.

A quoi tient l'inégalité de la pesanteur? Est-elle de provenance qualitative? ou bien faut-il, comme l'a fait Démocrite, l'attribuer a de petits interstices? Il y a là un point qu'il n'est pas facile d'éclaircir. Il semble néanmoins que Straton ait incliné vers la seconde de ces deux hypothèses. Sans doute, il combat le mécanisme de Démocrite qu'il appelle «un rêve», il rejette ses «atomes insécables» et s'élève avec force contre sa théorie du vide[13]). Mais, en même temps, il ne laisse pas de s'en inspirer au profit d'une solution qui lui est personnelle. Il faut croire avec Aristote à la divisibilité indéfinie de la matière et du mouvement[14]); il faut maintenir aussi qu'il n'y a pas de vide en dehors du monde. Le vide est un lieu; le lieu est «l'intervalle qui se produit entre l'environnant et l'environné»[15]); or par delà le ciel, il n'existe plus rien, il ne peut plus rien exister de semblable. Et pourtant la thèse de Démocrite n'est pas entièrement fausse. Lorsqu'on expose aux rayons du soleil une bouteille pleine d'eau et hermétiquement fermée, la lumière et la chaleur la pénètrent de part en part: c'est donc qu'il s'y trouve des pores[16]). S'il n'y a pas de vide à l'extérieur de l'univers, il y en a du moins au-dedans[17]).

---

[13]) *Cic. Acad.* II. 38. 121: quœcumque sint, docet omnia effecta essa natura: nec ut ille, qui asperis et levibus et hamatis uncinatisque corporibus concreta hœc esse dicat, interjecto inani. Somnia censet haec esse Democriti, nan docentis, sed optantis.

[14]) *Simpl.*, *Phys.*, 168, a, o: ὁ δὲ λαρψακηνός Στράτων οὐκ ἀπὸ τοῦ μεγέθους μόνον συνεχῆ τὴν κίνησιν φησίν, ἀλλὰ καὶ καθ᾽ ἑαυτήν, ὡς, εἰ διακοπείη, στάσει διαλαμβανομένη, καὶ τὸ μεταξὺ δύο διαστάσεων κίνησιν οὖσαν ἀδιάκοπον. καὶ ποσὸν δέ τι, φησίν, ἡ κίνησις καὶ διαιρετὸν εἰς ἀεὶ διαιρετά; voir aussi la conclusion de ce passage à partir de ces paroles: Ἀλλ᾽ ὁ μὲν Ἀριστοτέλης ....; — *Sext. Emp.*, *Adv. Math.*, X. 155. Dans ce passage, le temps est donné comme se composant de parties indivisibles: τοὺς μὲν γὰρ χρόνους εἰς ἀμερὲς ὑπέλαβον (οἱ περὶ τὸν Στράτωνα) καταλήγειν. Mais cette indication semble inexacte. D'après *Simplicius*, *Straton* dit formellement que le temps, à la différence du nombre, est continu: ἡ δὲ κίνησις καὶ ὁ χρόνος συνεχῆς (*Phys.* 187, a, m.).

[15]) *Stob. Ecl.*, I. 380: τόπον δὲ εἶναι (d'après Straton) τὸ μεταξὺ διάστημα τοῦ περιέχοντος καὶ περιεχομένου (Ed. Menicke, Lipsiæ, 1860).

[16]) *Simpl.*, *Phys.*, 163, b, o.

[17]) *Stob. Loc. cit.*: Στράτων ἐξωτέρω μὲν ἔφη τοῦ κόσμου μὴ εἶναι κενόν, ἐνδοτέρω δὲ δυνατὸν γενέσθαι; *Theodoret.*, *curatio gr. aff.*, IV. 14. P. 58. (Recens. Th. Gaisford, Oxoniis, 1839): ὁ δὲ Στράτων ἔμπαλιν, ἔξωθεν μηδὲν εἶναι κενόν, ἔνδοθεν δὲ δυνατὸν εἶναι; *Simpl.*, *Phys.*, 144, b, m.

Et de là viennent probablement, au sens de Straton, les différences de gravité qui se révèlent dans le monde physique.

A côté des mouvements de translation, qui sont purement quantitatifs, il y a ce que l'on appelle aujourd'hui les mouvements moléculaires; et ceux-là sont d'ordre qualitatif[18]). Il existe deux qualités premières: la chaleur qui a son substrat dans le feu, la froideur qui a le sien dans l'eau[19]). Ces deux qualités sont des contraires qui s'excluent: l'une disparaît toujour où l'autre se produit et dans la mesure où elle se produit. Et cette lutte est le principe de toute une catégorie de phénomènes physiques. Par exemple, lorsque la froideur gagne en intensité, la chaleur est par là même pourchassée vers les hauteurs du ciel, dans les cavernes et les fissures de la terre: elle s'accumule en ces régions. C'est de là que résultent les éclairs, les tonnerres, les tremblements du sol, les éruptions volcaniques[20]).

La pesanteur, la chaleur et la froideur ne sont que les causes directes et sensibles du devenir physique. Il faut qu'il y ait une force qui les tire de la matière et les détermine, qui les coordonne et les meuve du dedans[21]). Mais il n'est pas nécessaire que cette force soit suspendue à une pensée transcendante qui la sollicite et la dirige; il n'est pas nécessaire non plus qu'elle connaisse elle-même

---

[18]) *Sext. imp.*, *Pyrrh.*, III. 33: Στράτων δὲ ὁ φυσικὸς τὰς ποιότητας (ἀρχὴν λέγει).

[19]) *Stob.*, *Ecl.*, I. 298: Στράτων στοιχεῖα τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρόν. — *Epiphan.*, *Exp.* fid., 1090a (coll. Migne t. XLII): Στρατωνίων (l. Στράτων) ἐκ λαμψάκου τὴν θερμὴν οὐσίαν ἔλεγεν αἰτίαν πάντων ὑπάρχειν (La chaleur est le principe positif et dominant); *Plut. Prim. frig.*, 9, 1160b.

[20]) *Senec.*, *Natur. qu.*, VI. 13, 2. (Ed. Bouillet, Paris, 1830: Huius [Str.] tale decretum est: frigidum et calidum semper in contraria abeunt, et una esse non possunt: eo frigidum confluit, unde vis calida discessit: et invicem ibi calidum est, unde frigus expulsum est . . . .; *Stob.*, *Ecl.*, I. 598: Στράτων, θερμοῦ ψυχρῷ παρείξαντος, ὅταν ἐκβιασθὲν τύχῃ, τὰ τοιαῦτα γίγνεσθαι, βροντὴν μὲν ἀποῤῥήξει, φάει δὲ ἀστραπήν, τάχει δὲ κεραυνόν, πρηστῆρας δὲ καὶ τυφῶνας τῷ πλεονασμῷ τῷ τῆς ὕλης, ἣν ἑκάτερος αὐτῶν ἐφέλκεται, θερμοτέραν μὲν ὁ πρηστήρ, παχυτέραν δὲ ὁ τυφών.

[21]) C'est dans son traité Περὶ ἀρχῶν et dans son traité Περὶ δυνάμεων, que Straton avait parlé de ce sujet. Bien que l'on n'ait pas ces ouvrages, ont peut reconstruire sa pensée à l'aide des textes que contiennent les références suivantes.

ce qu'elle fait. Elle est cause première; par suite, elle est aussi ce qu'il y a de meilleur et travaille naturellement pour la réalisation de l'ordre: en lui prêtant la conscience, on ajoute rien à l'orientation essentielle de son activité. Le «Moteur immobile» d'Aristote et son âme de la nature sont deux hypothèses superflues: la nature est aveugle et pourtant se suffit[22]).

Au-dessus de la nature se développe une hiérarchie d'êtres qui deviennent de plus en plus complexes à mesure qu'ils se superposent. Ces êtres d'un genre supérieur, c'est également la force qui, vue d'un autre aspect, en fournit la raison explicative. Bien que partout la même, elle a des modalités diverses. Absolument brute dans le règne minéral, elle est aussi le principe qui vit dans les plantes, qui sent dans les animaux, qui réfléchit et raisonne dans l'homme. Et plus elle monte par ce nouvel ordre de déterminations, plus elle tend à ne relever que de soi. C'est en elle que naît et s'accomplit la pensée considerée du point de vue de son sujet; elle est aussi le siège unique de toutes nos sensations. Nous sommes victimes d'une sorte d'hallucination naturelle, lorsque nous rapportons ces phénomènes aux organes: ils ont lieu dans l'âme et les organes n'en contiennent que la cause[23]). Mais quel

---

[22]) *Cic. Acad.*, II. 38, 121: Negas sine Deo posse quidquam, ecce tibi e transverso Lampsacenus Strato, qui det isti Deo immunitatem Magni quidem muneris. Negat opera Deorum se uti ad fabricandum mundum. Quaecunque sint docet omnia esse effecta natura. — *Id.*, *Nat. Deor.*, I, 13. 37: Nec audiendus ejus Theophrasti auditor Strato, is qui Physicus appellatur; qui omnem vim divinam in natura sitam essa censet, quae causas gignendi, augendi, minuendi habeat, sed careat omni sensu; — *Lactant.*, *d. ir. D.*, t. VII, c. 10, P. 99b (Collect. Migne Patr. lat.) — *Minuc. Felix*, Octav, t. III, 19. 295a: Straton quoque et ipsam naturam (Deum) loquitur. — *Senec.* apud *S. August*, *civit. Dei*, t. XLI, VI. 10. P. 190b: Hoc loco dicet aliquis .... ego feram aut Platonem aut Peripateticum Stratonem, quorum alter fecit Deum sine corpore, alter sine animo; — *Max. Tyn.*, 17, 5 (Ed. Dübner, Paris, 1877): L'Athée lui même a l'idée de Dieu, κἂν ὑπαλλάξῃς τὴν φύσιν, ὡς Στράτων; — *Plut.*, *adv. col.* 14, 3. l. 1363a: Τέλευτῶν δὲ [των ἄλλων περιπατητικῶν ὁ κορυφαιοτατον Στράτων] τὸν κόσμον αὐτὸν οὐ ζῷον εἶναι φησί, τὸ δὲ κατὰ φύσιν ἕπεσθαι τῷ κατὰ τύχην· ἀρχὴν γὰρ ἐνδιδόναι τὸ αὐτόματον, εἶτα τῦτω περαίνεσθαι τῶν φυσικῶν παθῶν ἕκαστον. Le mot τυχὴ n'est juste ici qu'autant qu'il s'oppose au terme de finalité.

[23]) *Plut.*, *utr. an. an corp. sit. libido*, *Frag.* I. 4. 2, P. 2a: οἱ μὲν γὰρ ἅπαντα συλλήβδην ταῦτα (sc. τὰ πάθη) τῇ ψυχῇ φέροντες ἀνέθεσαν, ὥσπερ Στράτων ὁ φυ-

que soit le degré d'activité que la force puisse acquérir, elle n'obtient jamais une indépendance totale; elle demeure toujours par le fond de son être essentiellement liée à la matière. L'intelligence s'étaie sur la sensibilité, car on ne pense qu'à l'aide d'images[24]): la sensibilité, à son tour, englobe la vie; et la vie ne va pas sans organisme: de telle sorte que, au moment où celui-ci vient à se détraquer pour de bon, toutes les facultés psychologiques s'évanouissent du même coup, la plus haute comme les inférieures. L'âme est la forme du corps et n'est que cela; par suite, elle ne s'en sépare pas plus que la blancheur du blanc ou le mouvement du mobile[25]). Aussi bien que la «pensée de la pensée», «l'intelli-

σικός, οὐ μόνον τὰς ἐπιθυμίας, ἀλλὰ καὶ τὰς λύπας, οὐδὲ τοὺς φόβους καὶ τοὺς φθόνους καὶ τὰς ἐπιχαιρεκακίας, ἀλλὰ καὶ πόνους καὶ ἡδονὰς καὶ ἀλγηδόνας καὶ ὅλως πᾶσαν αἴσθησιν ἐν τῃ ψυχῇ συνίστασθαι φάμενος καὶ τῆς ψυχῆς τὰ τοιαῦτα πάντα εἶναι· μὴ τὸν πόδα πονούντων ἡμῶν ὅταν προσκρούσωμεν, μηδὲ τὴν κεφαλὴν ὅταν κατάξωμεν, μὴ τὸν Δάκτυλον ὅταν ἐκτεμώμεν· ἀναίσθητα γὰρ τὰ λοιπὰ πλὴν τοῦ ἡγεμονικοῦ, πρὸς ὃ τῆς πληγῆς ὀξέως ἀναφερομένης τὴν αἴσθησιν ἀλγηδόνα καλοῦμεν· ὡς δὲ τὴν φωνὴν τοῖς ὠσὶν αὐτοῖς ἐνηχοῦσαν ἔξω δοκοῦμεν εἶναι τὸ ἀπὸ τῆς ἀρχῆς ἐπὶ τὸ ἡγεμονικὸν διάστημα τῇ αἰσθήσει προσλογιζόμενοι, παραπλησίως τὸν ἐκ τοῦ τραύματος πόνον οὐχ ὅπου τὴν αἴσθησιν εἴληφεν, ἀλλ᾽ ὅθεν ἔσχε τὴν ἀρχὴν εἶναι δοκοῦμεν, ἑλκομένης ἐπ᾽ ἐκεῖνο τῆς ψυχῆς ἀφ᾽ οὗ πέπονθε. Διὸ καὶ προσκόψαντες αὐτίκα τὰς ὀφρῦς (car c'est là que l'âme réside, d'après son école) συνήγαγον ἐν τῷ πληγέντι μορίῳ τοῦ ἡγεμονικοῦ τὴν αἴσθησιν ὀξέως ἀποδιδόντος . . .; *id. Plac.*, IV. 23. 3: Στράτων καὶ τὰ πάθη τῆς ψυχῆς καὶ τὰς αἰσθήσεις ἐν τῷ ἡγεμονικῷ, οὐκ ἐν τοῖς πεπονθόσι τόποις συνίστασθαι . . . . — A cette théorie se rattache une autre idée, c'est que les impressions organiques ne deviennent des sensations que sous l'influence de l'attention elle-même. *V. Plut.*, solert. an., 3. 6. P. 1176a (ex eo *Porph.*, *De abst.*, III, 21): . . . . ὡς οὐδ᾽ αἰσθάνεσθαι τοπαράπαν ἄνευ τοῦ νοεῖν ὑπάρχει . . . . .

[24]) *Simpl. Phys.*, 225, a, u: . . . . καὶ πρὸ τούτου δὲ τοῦ ῥητοῦ γέγραφεν: ὅτι οὖν εἰσιν αἱ πλεῖσται τῶν κινήσεων αἰτίαι, ἃς ἡ ψυχὴ καθ᾽ αὑτὴν κινεῖται διανοουμένη καὶ ἃς ὑπὸ τῶν αἰσθήσεων ἐκινήθη πρότερον, δῆλόν ἐστιν. ὅσα γὰρ μὴ πρότερον ἑώρακε ταῦτα οὐ δύναται νοεῖν, οἷον τόπους ἢ λιμένας ἢ γραφὰς ἢ ἀνδριάντας ἢ ἀνθρώπους ἢ τῶν ἄλλων τι τῶν τοιούτων. — le mot αἰτίαι n'est pas clair dans ce texte; Mais la pensée que nous y cherchons n'en reste pas moins nette.

[25]) D'ailleurs, l'âme, d'après Straton, est absolument une; et, par suite, dire qu'elle disparaît en tant que sensible, c'est affirmer qu'elle disparaît tout entière. V sur ce point: *Sext. Empir. Adn. Math.*, VII. 350: οἱ μὲν διαφέρειν αὐτὴν [τὴν ψυχὴν] τῶν αἰσθήσεων, ὡς οἱ πλείους· οἱ δὲ αὐτὴν εἶναι τὰς αἰσθήσεις καθάπερ διά τινων ὀπῶν τῶν αἰσθητηρίων προκύπτουσαν, ἧς στάσεως ἦρξε Στράτων τε ὁ φυσικὸς καὶ Αἰνησίδημος; *Tertullian, De an.*, 14.

gence active» est une illusion métaphysique. Il n'y a pour nous ni éternité, ni perpétuité, ni survivance d'aucune sorte: l'âme tout entière naît avec son organisme, se développe avec lui en le développant et finit avec lui[26]).

Ainsi, l'infinie variété du grand tout se ramène d'abord à une dualité, qui se compose de la force et de la matière. A leur tour, la force et la matière sont deux co-principes essentiellement inséparables d'une seule et même réalité, qui est la cause première, de la dualité on passe à l'unité.

C'est là l'unique Dieu que postule l'explication. Des faits le monde est le développement de l'être physique sous l'action d'une énergie qui lui est immanente.

IV.

La première évolution de la philosophie Aristotélicienne aboutit à l'immanentisme absolu; et la chose s'explique d'une certaine manière.

Aristote a fait la nature trop riche pour que l'idée de Dieu n'en souffre pas. Il y a mis la vie, le désir, une sorte d'éternelle raison, toutes les idées sous forme de possibles. Mais alors pourquoi n'y pas mettre aussi un commencement de pensée en acte, qui serait l'idée du meilleur et qui suffirait à tout mouvoir du dedans? Pourquoi recourir à un moteur séparé? Cette façon de conclure est d'autant plus naturelle que «la pensée de la pensée» est chose très difficile à concevoir: on est tenté malgré soi de n'y voir qu'une abstraction réalisée. On peut se demander également quel peut être au juste le rapport de «l'acte premier» à la raison que possède la nature; et là se trouve une nouvelle pente, par où l'on descend vers la naturalisme. Puisque l'acte premier n'a pas de matière, il ne se multiplie pas. Ce n'est donc pas par une espèce intelligible que la nature le connaît, c'est en lui-même. Par suite, elle s'identifie avec lui dans la mesure où elle le perçoit: il est en elle, elle est

---

26) *V. sur ce point: Olympiod.*, *Schol. in Phaed.*, P. 127, ed. *Finckh*, Heilbronae, 1847; *id. ibid.* P. 150. 191; *Plut. Frag.* VII. 19. Il s'agit, dans ces passages de la critique du Phaedon; et cette critique est très pénétrante.

en lui. Il y a dans la théorie aristotélicienne un principe d'idéalisme qui conduit au Monisme[27]).

C'est dans un sens analogue que s'oriente la déduction, lorsqu'on vient à réfléchir sur la distinction des deux νοῦς. Outre que l'on ne saisit pas en quoi consiste au juste la nature et le contenu et la fonction de «l'intelligence active», on ne réussit pas à comprendre comment elle peut avoir une existence indépendante. Il faut un acte à «l'intelligence passive», comme l'a bien observé Thémistius; autrement elle ne serait qu'une pure puissance, elle n'existerait pas. Or quel est cet acte? Ce ne peut être que «l'intelligence active»; et Aristote lui-même le dit assez clairement au livre III de sa *Psychologie* (C. V). Mais, si tel est le rôle de «l'intelligence active» à l'égard de l'autre, il devient rigoureusement impossible qu'elle s'en sépare jamais; il n'arrive pas que la détermination se sépare du sujet déterminé. Le vrai, c'est que les deux intellects ne sont, comme la matière et la forme, que deux aspects d'une seule et même chose.

De telles conséquences frappent d'autant plus les disciples immédiats d'Aristote qu'il leur a laissé, avec sa métaphysique, ce goût des recherches positives dont le propre est de rendre l'esprit difficile en matière de spéculations. Mais ils ne sont pas les seuls à sentir ce qu'il y a d'inexpliqué et d'inexplicable, je dirais même d'artificiel, dans l'enseignement de leur maître. Le même sentiment se révèle, sous forme de réaction déclarée, et dans l'Ecole d'Epicure et dans celle de Zénon où ne tarderont pas à passer toute la vitalité et toute l'influence philosophiques.

Après Aristote, la guerre à l'hypernature est générale; et c'est elle qui a le dessous: on l'exclut.

---

27) *Arist. Met.*, Λ, 7, 1072b18—22: .... ὥστε ταὐτὸν νοῦς καὶ νοητόν. Cette identification se produit toutes les fois que l'objet réel n'a pas une matière où sa forme s'individualise; elle se produit donc dans la connaissance que la nature a de Dieu. Saint *Thomas* dira, pour sortir de cette difficulté, que, si les formes pures ne se multiplient pas *physiquement*, elles sont susceptibles d'une sorte de multiplication *logique*.

Jahresbericht

über

sämtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie

in Gemeinschaft mit

Clemens Baeumker, Ingram Bywater, Alessandro Chiapelli,
Wilhelm Dilthey, A. Dyroff, Benno Erdmann, H. Gomperz, H. Lüdemann,
J. Pollack, Andrew Seth, Paul Tannery, Felice Tocco, E. Wellmann
und Wilhelm Windelband

herausgegeben

von

Ludwig Stein.

IV.

Jahresbericht über die Kirchenväter und ihr Verhältnis zur Philosophie 1897—1900.

Von
H. Lüdemann in Bern.

III.[1])

Allgemeines.

Den bisher besprochenen Schriften sind noch einige Werke anzureihen, welche sich über das Ganze der in die ersten sechs Jahrhunderte fallenden christlichen Lehrentwicklung und Literatur erstrecken, soweit dabei das Verhältnis des Christentums zur Antike in Betracht kommt.

Anathon Aall, Der Logos. Geschichte seiner Entwicklung in der griechischen Philosophie und der christlichen Literatur. II. Geschichte der Logosidee in der christlichen Literatur XXII, 493. Leipzig, 1899. — M. 10.

In meiner Anzeige des 1896 erschienenen ersten Teils genannten Werkes (Archiv XI, Jahrg. 1898. S. 527—32) habe ich eingangs bemerkt, daß dasselbe als Monographie ein Unikum zu werden verspreche, sofern eine einheitliche Darstellung der griechisch-philosophischen und der christlich-theologischen Logoslehre noch nicht vorliege; mit gutem Grunde, denn das Thema sei kein einheitliches. Nachdem nun der Verf. mit anerkennenswert rascher Bewältigung des umfangreichen Stoffes schon 1899 den 2. Band hat folgen lassen, wird ersichtlich, wie er zu dem Versuch einer

---

[1]) Vergl. I: Jahrgang 1902. S. 403—421, 493—515. II: Jahrgang 1903 S. 401—448.

Zusammenziehung der beiden nach Motiven wie Resultaten so sehr verschiedenen Entwicklungsphasen des Logosbegriffs, der griechischen und der christlichen gekommen ist. Durch die Anleihen der christlichen Logoslehre bei der philosophischen ist der Verf. bewogen worden, hüben und drüben so weit es ihm irgend möglich war, mit demselben Entwicklungsobjekt auch dieselben Motive und Intentionen der Entwicklung vorauszusetzen, eine Voraussetzung, die sich indes unmöglich bewähren konnte, die Geschichte der christlichen Logoslehre vielmehr unter ganz unzutreffende und fremdartige Gesichtspunkte bringen mußte. Ich habe diesem Eindruck bereits im „Theologischen Jahresbericht" für 1899 (S. 525 bis 527) Worte geliehen; ich kann auch jetzt nicht anders urteilen, darf hier jedoch etwas eingehender sein als dort.

Was zunächst die Ökonomie des Werkes betrifft, so sind die ersten zwei Kapitel desselben ausschließlich der neutestamentlichen Literatur gewidmet, von denen das zweite (S. 55—148) ganz auf das Johannes-Evangelium, einschließlich des 1. Joh.-Briefes, entfällt. Getrennt von dieser kanonisch gewordenen Literatur wird dann im 3. Kapitel „die Logoslehre der außerkanonischen christlichen Literatur vor den Apologeten" besprochen. Hierauf folgen in Kap. 4 die Apologeten, in Kap. 5 die altkatholischen Ketzerbestreiter, besonders Irenaeus, Tertullian, Hippolyt, in Kap. 6 die Alexandriner Clemens und Origenes; dann wird in einem kurzen Schlußkapitel (451—481) die ganze übrige Geschichte der Logoslehre erledigt, vor allem soweit sie sich vermittelst der kirchlichen Streitigkeiten vom 3. bis 5. Jahrhundert innerhalb der Entwicklung der trinitarischen und christologischen Kirchenlehre, und weiter im Mittelalter bis zu Luther hin, abspielt. Schon dieser Überblick läßt das Charakteristische dieser Darstellung erkennen. Denn das seltsame Abbrechen derselben hinter Origenes zeigt, daß gerade in dem Moment, wo der „christliche Logosbegriff" die Anfangsstadien seiner Ausbildung verläßt und zu seiner vollen Reife gedeiht, der Verf. das Interesse an seinem Vorwurf verliert, ein deutliches Zeichen, daß er bei den Christen suchen und finden zu müssen geglaubt hat, was sie niemals leisten wollten und konnten, eine Fortsetzung nämlich der außerchristlichen „Logosophie"; während er das, wo-

nach sie vor allem strebten, die Anwendung der Logosidee auf Jesum behufs seiner Vergöttlichung, lediglich als ein hemmendes und störendes Element betrachtet, dessen schließlich vollendetes und zum abgerundeten kirchlichen Lehrbegriff führendes Hervortreten ihm seinen Gegenstand vollends verleidet.

Folgen wir dem Verf. zu seinen Ausführungen, so lenkt zunächst die Ausscheidung der kanonischen Literatur aus dem gesamten sonstigen älteren Quellenmaterial die Aufmerksamkeit auf sich. In einem rein ideengeschichtlichen Werk muß dieselbe auffallen, bis man gewahrt, daß sie vielmehr aus einem chronologischen Grunde erfolgt ist; aber indem der Verf. die hier von ihm an die Spitze gestellte kanonische Literatur auch als die ältere behandelt, erscheint er, der Philosoph, in einem seltsamen Abhängigkeitsverhältnis von neuerdings wieder in Mode gebrachtem theologischen Traditionalismus. Im 2. und 3. Kapitel ergibt sich vor allem daraus, daß der Verf. sowohl das Johannesevangelium als auch die Ignatianischen Briefe ins Ende des ersten, resp. den ersten Anfang des zweiten Jahrhunderts hinaufverlegt, für die Entwicklung der christlichen Logoslehre eine seltsame Zickzacklinie; denn das Versetzen der christlichen Literatur der 1. Hälfte des 2. Jahrhunderts zwischen zwei seltsam weit voneinander getrennte Höhenpunkte der Anfangs-Entwicklung der Logoslehre, Johannes und Ignatius einerseits und die Apologeten andererseits, während ihr selbst der Logosbegriff noch unbekannt bleibt und sie sich mit allerlei Surrogaten für denselben behilft, muß jedes genetische Verständnis des lehrgeschichtlichen Tatsachenmaterials unmöglich machen. Inhaltlich macht sonst des Verfassers Behandlung der kanonischen Literatur den Eindruck normaler Unbefangenheit; insbesondere ist hervorzuheben, daß der Verf. mit Klarheit die alexandrinisch-hellenistischen Einwirkungen auf die Paulinische Theologie neben der rabbinisch-theologischen Grundlage derselben erkennt, welche bereits Paulus zu einem Hauptmittelsmann für die spätere Hereinziehung der Logosidee in die christliche Spekulation machten. Nicht weniger ist anzuerkennen, daß der Verf., im Anschluß besonders an J. Réville, alle Versuche, die Johanneische Logosidee aus dem alten Testament herzuleiten, in abschließender Weise ent-

kräftet und ihre Herübernahme aus der Philonischen Philosophie nach allen Seiten hin erhärtet. Überhaupt aber ist mit vollster Anerkennung hervorzuheben, daß gerade die an sich verfehlte Erwartung des Verfassers, die philosophische Logosidee als solche, mit ihren Motiven und sonstigen Zusammenhängen bei den Christen wieder anzutreffen, ihn zu dem Bemühen veranlaßt hat, die tatsächlich vorliegenden Parallelen besonders energisch und weitgreifend aufzudecken, was hier wie anderswo nicht ohne belangreiche und weiter verwertbare Resultate geblieben ist. Aber dieser Vorzug kann doch nicht darüber täuschen, daß der Verf. damit zugleich bei den christlichen Autoren Motiven und Absichten den Primat zuschreibt, die ihnen bei der Ausbildung ihrer Christus-Spekulation und der Hereinziehung der Logosidee in dieselbe höchstens in zweiter, dienender Linie standen; daher denn die Erscheinung, daß er in der philosophischen Charakterisierung des Logosbegriffes und seiner kosmologischen und ontologischen Zusammenhänge bei den christlichen Autoren im ersten Anlauf regelmäßig zu weit geht, um dann, wenn die ganz selbstverständlichen und unvermeidlichen Differenzen zwischen ihnen und der außerchristlichen philosophischen Spekulation ihre Berücksichtigung fordern, seiner mißbilligenden Verwunderung darüber Ausdruck zu geben, wie inkonsequent und skizzenhaft die Logoslehre doch bei diesen Christen ausfalle, und wie wunderlich und hemmend sich bei ihnen die Identifizierung des Logos mit Jesus ausnehme. Am meisten wird der Verf. noch beim Johannes-Evangelium der Sachlage gerecht, weil hier der Zweck „daß die dahintersteckende Persönlichkeit glorifiziert werde" (S. 146), sich zu sehr aufdrängt. Auch wird anerkannt (S. 147), daß dem Verfasser dieses Evangeliums „die kosmologische Spekulation nur etwas Sekundäres" sei. Aber gleichwohl findet der Verf. schon hier, daß die Leser dieses Evangeliums auf eine „logosophische Totalanschauung hingelenkt" werden, und daß überhaupt „die Christen es unternommen haben, auf dem Plane der Heilsgeschichte ein in sich geschlossenes philosophisches Weltbild zu entwerfen". Dem entspricht denn freilich, daß der philonische Charakter des Prologs so outriert wird, daß dabei die persönliche Fassung des Logos, auf die der Evangelist

durch seinen Zweck von vornherein verwiesen war, allzusehr zurücktritt (s. S. 135 f. und schon S. 77 ff.); auch daß der Verf. von einer „tiefbegründeten Übereinstimmung des Evangelisten mit der philonischen Religion“ spricht (S. 133); weniger aber, wenn er gleich darauf bemerkt, daß Johannes' Originalität völlig auf dem religiösen Gebiet liege, daß er, philosophisch beurteilt, nur rezeptiv sei (S. 134 Note 2); wenn er anerkennt, daß die Fassung des Logos bei Johannes und Philo keineswegs identisch sei (S. 140), daß die philosophische Lehre vom Logos nicht vollständig angeeignet worden sei (S. 141), daß Philo als originaler Denker, Johannes nur als reproduzierender Schüler erscheine, daß er als evangelischer Berichterstatter der Heilstatsache kein weiteres Interesse für metaphysische Auseinandersetzungen habe (S. 143); daß seine Mystik anders geartet sei, als die des Philo, und sein Gottesbegriff der freien Liebe von dem Philonischen der naturhaften Notwendigkeit divergiere (S. 144 f.). Es kann nicht Wunder nehmen, wenn der Verf. findet „daß der Evangelist in seine religiöse Anschauung logosophische Elemente hinübergebracht habe, aber logisch verarbeitet habe er dieselben nicht“ (S. 134 Note 2). Es fragt sich nur, ob der Verf. seinem Autor von diesen Elementen nicht dennoch von vornherein viel zu viel beigelegt und zugemutet habe, und ob er nicht schließlich, trotz all dieser richtigen Hinweise auf die Mängel seiner „Logosophie“, doch (S. 147 f.) zu einer ganz unstatthaften Beurteilung seiner Weltanschauung als einer „philosophischen“ zurückgekehrt sei.

Schon bei der ältesten außerkanonischen Literatur tritt nun aber das christologische Motiv der christlichen „Logosophie“ bedenklich in den Hintergrund nach Maßgabe der Vorstellung, welche der Verf., in Ritschl-Harnackschen Spuren wandelnd, sich von der seit dem 2. Jahrh. angeblich ganz den hellenisierenden Einflüssen verfallenden Christenheit gebildet hat. Indem er die in die Weltanschauung dieser Zeit gehörende Mittelwesen-Mythologie zeichnet — nicht ohne zu deren Genesis wertvolle Beiträge zu geben —, gewinnt es mehr und mehr den Anschein, als ob die Ausbildung dieser Mythologie den christlichen Autoren Zweck, die Heranziehung der Person Jesu aber nur Mittel zur Kompletierung jenes Systems gewesen

sei; während in Wahrheit eben diese Person es war, von der man ausging und zu deren Erklärung man teils bestrebt war sie dem vorhandenen System der Mittelwesen einzugliedern, teils solche Philosopheme aufsuchte, welche geeignet waren, ihr den wünschenswerten höchsten Rang in diesem System zu sichern. Nicht „logosophische Theologie“ (S. 204) war die Losung und der Zweck, sondern das christliche Bewußtsein war es, welches nach Ausdrucksmitteln für sich suchte in der Anschauungsweise der Zeit. Von ihm aber ist in diesen ganzen Darlegungen des Verfassers nirgends die Rede. Die Zunahme der Bezeichnungen für Jesus als Gottheit markiert für den Verf. vielmehr nur „den Weg des zur Logosreligion sich entwickelnden Christentums“ (S. 206). Es hat beim Verf. stets den Anschein, als habe es sich damals überhaupt erst um die Erlangung des Bewußtseins von einer Beziehung zu Gott gehandelt, während es der Christenheit in Wahrheit nur um den Ausdruck ihres Glaubens an eine in der Person Jesu gegebene Beziehung zu Gott zu tun war. Denn selbst bei den auf der Grenze zum Häretisch-Gnostischen stehenden christlichen Autoren bleibt der Gedanke von einer bereits geschehenen Erlösung die Voraussetzung. In seinem Resümé über dieses 3. Kapitel entwirft der Verf. schließlich S. 232 ein Bild von dieser „christlichen“ Logosophie, daß man gar nicht begreift, wo der Jesus der zu dem „polynomen Logos-Ideal“ in Beziehung gesetzt wird, nun plötzlich herkommt, weshalb und zu welchem Zwecke er überhaupt herangezogen wird; und wie lose in den Augen des Verf. der Zusammenhang in der Tat ist, erhellt aus den Worten: „Das spezifisch Orientalisch-Religiöse resp. Christliche verrät sich in der nicht selten an den Tag tretenden Konzentration des logosophischen Gedankens auf eine Person resp. auf Jesus, mit absichtlicher Subordination anderer hypostatischer Elemente“. „Nicht selten!“ Um so mehr fällt auch hier dem Verf. wieder auf, wie wenig die von ihm als Selbstzweck behandelte christliche Logosophie zu Resultaten gelangt ist, welche mit der philosophischen Entwicklungsreihe einen Vergleich aushalten können. Die christliche Logoslehre zeigt trotz allem, verglichen mit der philosophischen, nur „spröde Analogieen“ auf. „Es fehlen bei der christlichen Logosanschauung so viele ent-

scheidende Momente, vor allem das philosophische Ziel . . . . den kosmischen Prozeß oder ethische Grundverhältnisse wirklich zu erklären." „Das Logosbild selbst weist das Eindringen von mehreren einer denkrichtigen Theorie fremden Elementen auf." „Der Geschmack an dem vornehmen philosophischen Logosnamen regte christliche Schriftsteller zu immer unsinnigeren Kombinationen an und drohte damit, aus einer spekulativen Idee ein zauberhaft tönendes Glaubenssymbol zu machen" (S. 234 f.). Das bereitet uns auf die Erörterungen vor, welche wir in den folgenden Kapiteln zu erwarten haben.

Dasjenige über die Apologeten beginnt der Verf. gleichwohl wieder sehr verheißungsvoll. War die Gestaltung der christlichen Logosidee bisher noch ganz rudimentär geblieben, „so sollte es jetzt anders werden" (S. 236 f.). Wenn sich der Verfasser darin nur nicht wieder täuscht! Trotzdem er nämlich die Apologeten hier zunächst dahin charakterisiert, daß „durch sie seitens des Christentums eine direkte sachliche Auseinandersetzung mit den philosophischen Griechen als einer der christlichen Religion gegenüberstehenden bedeutsamen Macht erfolge" (S. 237), so schildert er sie doch noch auf derselben Seite mit Harnack dahin, daß „ihre Religion ebensoviel griechischen Geist enthalte wie jüdisch-christliche Worte" — also nur „Worte". Gleichwohl aber sollen sie „in solchen Punkten konservativ gewesen sein, woran das vulgäre christliche Gefühl zähe festhielt" (S. 237). Aber wie dies nach der Anschauung des Verf. geschah, stellt sich namentlich in seiner Erörterung über Justin sehr seltsam heraus. Justin ging vom agnostischen Gottesbegriff aus; daneben aber konstatiert der Verf. richtig, daß bei ihm jeder Dualismus fehlt. Also Gott ohne jede — und zugleich Gott in voller Beziehung zur Welt und Menschheit; mithin ein Widerspruch. „Hier kam ihm in seiner logischen Verlegenheit ein historisches Moment zu Hilfe. Das ist aber nichts als der von den Glaubensgenossen überlieferte Begriff Logos-Christus" (S. 250). So hätte sich also „der Philosoph" Justin aus einer logischen Verlegenheit, in die er geraten war, durch Annahme des christlichen Glaubens gerettet. Zwar sieht der Verf. selbst schon, daß der Apologet, um zur Schöpfung zu gelangen, von

seinem Gottesbegriff aus eines besonderen hypostatischen Logos eigentlich gar nicht bedurft hätte. Was er aber nicht sieht, ist, daß Justins theologischer Agnostizismus — der ihm nur auf der erlösungsbedürftigen Schwäche der menschlichen Erkenntniskraft beruht — und das dabei als objektiv bestehend vorausgesetzte metaphysische Verhältnis Gottes zur Welt garnicht in Widerspruch zueinander stehen; und was er ferner nicht sieht, ist, daß bei Erörterung des Schöpfungsproblems dem Apologeten wohl etwa der Philonische Logos, aber keineswegs der christliche Logos-Christus wirklich philosophische Dienste leisten konnte. Es entzieht sich eben dem Blicke des Verf. wieder das richtige Sachverhältnis, daß nämlich Justin, um seinen aus ganz anderen Motiven angeeigneten Christus-Glauben sich denkend zu vermitteln den philosophisch resp. bei Philo vorliegenden Begriff eines zweiten göttlichen Prinzips aufnahm, und so auch dazu kam, diesem die Vermittelung der Schöpfung zuzuerteilen, obwohl dazu in seiner, der undualistischen, christlichen Weltanschauung keinerlei wirkliches Bedürfnis vorlag. Obwohl aber so Justin vor allem auf den christlichen Logos-Christus zurückgegriffen haben soll, ja „ihm als christlichem Denker die Verbindung der Logosidee mit dem Namen des Religionsstifters Axiom war“, so zeigt sich der Verf. davon doch wieder überrascht: „In einer uns sehr befremdenden Weise wurden Momente einer logosophischen Idee mit religionsgeschichtlichen Daten verbunden. Es erscheint als Logos die Person Jesu“ (S. 252). So sieht der Verf. auch (S. 254) die Lehre von der Menschwerdung sich an die Vorstellung vom Logos als erhabenem Gotteswesen „als nächstes Lehrstück“ bloß angliedern, statt zu erkennen, daß der Glaube an den Menschgewordenen vielmehr der Quell jener Vorstellung gewesen ist. Er kann sich eines kritischen Bedauerns wieder nicht erwehren, wenn er sehen muß, daß „unbesorgt die Momente aus der Geschichte Jesu auf den Logosbegriff übertragen werden, der damit seines abstrakt-idealen Charakters völlig entkleidet wird“ (S. 255). Nachdem er dann von der Weitherzigkeit der Lehre vom λόγος σπερματικός ganz entzückt war (S. 261), ist er doch wieder darüber betreten, wie wenig sie in ihre Konsequenzen ausgearbeitet sei, wie sehr diese letzteren vielmehr wieder

durch den christlichen Standpunkt restringiert werden (S. 265). Und wie es seltsam erscheint, daß der Verf. glauben kann, einem überzeugten Christen, wie Justin, habe Christus als „geschichtliches Symbol“ der Lebenswerte (S. 252), oder „als Symbol für das christliche Gesetz“ gegolten, so entscheidend ist es für sein ganzes Mißverstehen der hier vorliegenden religionsgeschichtlichen Lage, wenn er nun (S. 270 f.) lediglich als einige unverarbeitete Dogmen des Gemeindeglaubens Justins Überzeugungen von Christus als dem Heiland und Erlöser der Menschen folgen läßt. Weit gefehlt, daß diese Momente der Logoslehre Justins fremd wären, liegen hier vielmehr die eigentlichen Motive der ganzen Verherrlichung Christi als des Logos, die ebenso wie bei Johannes ihren Reflex bis in die, bei aller Ähnlichkeit doch von Philo charakteristisch abweichenden Spekulationen über das Verhältnis des Logos zum Vater deutlich genug zurückwerfen. Der Verf. sieht darin freilich (S. 280) nur willkürlichen Zwang des dogmatischen Gemeindeglaubens; aber wenn er in dem Glaubenssatz, „daß dieser Logos in der Person Jesu Fleisch geworden sei“, lediglich einen „Zusatz“, „die größte Abweichung von dem alexandrinischen Hauptmuster“ sieht (S. 282), so scheint er zu vergessen, daß der „Philosoph“ Justin seltsamerweise um dieses bloßen „Zusatzes“ willen den Märtyrertod erlitten hat. — Auch bei Tatian behandelt der Verf. (S. 289. 290) die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen, von der bei dieser Lehrbildung ja selbstverständlich alles ausgeht, lediglich als etwas Accessorisches, Hauptinteresse soll auch hier die Kosmologie sein, obwohl der Verf. anerkennt, daß Tatian sich durch die Unvereinbarkeit der Transzendenz Gottes und seiner Weltschöpfertätigkeit „nicht mehr als andere Christen beunruhigt“ zeigt, folglich des Logos zur Vermittlung der letzteren im Grunde garnicht bedarf. Bezüglich der Inkarnation sei Tatian aber „als geschulter Denker“ sehr zurückhaltend; dennoch gibt der Verf. zu, daß er sie deutlich genug voraussetzt; sieht sich aber auch hier durch die Restriktion der Offenbarungstätigkeit des Logos auf die alttestamentliche Prophetie zu dem „kritischen Urteil“ veranlaßt, „daß der Logosbegriff bei dieser Anwendung zu viel gibt und zu viel verliert“ (294). Uns scheint dieses kritische Urteil angesichts

dieser Lehrbildung ganz deplaciert. Es wendet sich vielmehr auf den Verf. selbst zurück: auch hier hat er viel zu viel „Logosophie" unterstellt, und muß sich nachträglich entschließen, zu substrahieren.

An Athenagoras tadelt der Verf., bei ihm sei „der altstoische Logos endiathetos eine rudimentäre Vorstellung" (S. 304). Ich fürchte, dieser Tadel dürfte den alten Apologeten des Christentums und Gegner stoischer Metaphysik sehr kalt gelassen haben. Sonst kommen selbstverständlich diese nachjustinischen Apologeten mit ihrer Zurückhaltung bezüglich der Person Jesu der Auffassungsweise des Verfs. mehr entgegen. Allein schon die Tatsache, daß sie als Verteidiger des Christentums als einer neuen oder — bei ihrer wesentlich alttestamentlich orientierten Auffassung — als einer neu entdeckten resp. erneuerten uralten Religion auftraten, bedingte es, daß sie den Logosbegriff nur so und so weit heranzogen, als er ihnen zur denkenden Zurechtlegung der sie begeisternden Gedankenwelt als einer Gottesoffenbarung geeignet erschien; dabei mußten sie sich metaphysisch gemäß ihrem entschiedenen Gegensatz gegen allen Dualismus und Pantheismus darüber klar sein, daß sie ihn in der Gestalt, wie er in der außerchristlichen „Logosophie" vorlag, gar nicht verwenden konnten. Und es fehlte bei ihnen, wie auch der Verf. anerkennt (S. 292 f. 308) der Glaube an die Inkarnation keineswegs; aber ihre Auffassung Christi als διδάσκαλος, auf welche der Verf. (S. 348) selbst mit Recht hinweist, bedingte, wie ihre Erlösungslehre, so auch ihre Logoslehre. Zweifellos hatte auch bei ihnen der Rückgriff auf die letztere seinen Grund in dem alles überragenden Eindruck, welchen sie diesem διδάσκαλος von der Christenheit beigelegt sahen, und welchen ihre Selbsterfahrung ihnen bestätigt hatte. Bei der, wie sie meinten, völligen Koinzidenz der Lehre Christi mit den Denkmalen einer uralten Religion wußten sie sich dann seine Erscheinung nur dadurch ausreichend zu erklären, daß sie ihn mit den höchsten Prinzipien des Seins und der Weltentwicklung in Beziehung brachten. Alles, was der Verfasser ihnen als Verstümmelung und Alterierung der Logosidee vorwirft (s. S. 310 „wesentliche Trübung der klassischen Auffassung". S. 329 „es fällt auf, wie klein der Um-

fang seiner, Minucius' Felix, Logostheologie ist." S. 333, N. 4 „religionswissenschaftliches Vorhaben" „durch historisierende Dogmatik widerlegt"), würden sie im Hinblick auf die Probleme, die sie lösen wollten, als Verbesserungen und Berichtigungen derselben angesehen wissen wollen. Kurz, wenn der Verf. (S. 349) meint, „die Apologeten wollten den Inhalt des neuen Glaubens zu einer siegreichen philosophischen These umbilden", so war vielmehr gerade das Umgekehrte der Fall: sie wollten ihren religiösen Glauben durch herbeigezogene Philosopheme sich denkend vermitteln und bilden daher die letzteren so um, daß sie zur Ausprägung jenes Glaubens geeignet wurden. Eben vorher (S. 343) hat der Verf. sich selbst schon dieser Erkenntnis genähert: „Die Grenzen, innerhalb deren der Logos benutzt wird, erinnern überhaupt daran, wie die Logosdoktrin von außen her durch Adoption ins Christentum hineingekommen ist". Aber immer wieder erstaunt er über die selbstverständlichen Folgen, die diese Sachlage haben mußte: „Mehrere Momente des griechischen Begriffes fehlen, andere werden anders gedeutet" (ibid.). „Namentlich fällt es auf, wie der rein ontologische Apparat nur kümmerlich vertreten ist" (S. 344). Warum fällt das auf? Weil der Verf. den richtigen Gesichtspunkt zur Beurteilung dieser Autoren nicht innehält; uns fällt es gar nicht auf. Wie sehr der andere Gesichtspunkt beim Verf. immer wieder siegt, zeigt er S. 350, wo er von den Apologeten scheidet mit dem „Lobe", „daß sie sich die logisch unstatthafte Vermischung religiöser Symbole (!) und philosophischen Denkens noch nicht oder nur ausnahmsweise haben zu schulden kommen lassen". „Trotz aller Lückenhaftigkeit" stehen sie dem Verf. daher weit höher als ihre Nachfolger, die „eine Amalgamierung von Vorstellungen fertigbrachten, die den Tod des reinen kritischen Denkens vorbereiten sollte".

Wir entnehmen schon aus diesen Äußerungen, daß des Verfs. seltsame Art, die altkirchlichen Theologen nach ganz falschen Maßstäben zu beurteilen, sich bezüglich der nachfolgenden Kirchenväter noch erheblich verstärken wird. Um so weniger wird es nötig sein, ihm auch hier ins einzelne zu folgen. Es sei daher nur noch einiges hervorgehoben. Auch bei Irenäus, bei welchem der Verf.

anerkennt, „daß ihm das alles überragende Motiv der persönlich vorgestellte, in eigentümlicher Weise weltgeschichtlich interpretierte Logos-Christus“ sei, wird das Resultat seiner Christologie als „abstruse Identität“ von Logos und Jesus bezeichnet. Zu Clemens heißt es S. 412: „Cl. lehrte, daß in Jesus der Logos Fleisch angenommen habe. Aus der Idee war auch bei ihm gewissermaßen eine leibliche Person geworden“. Doch „lobt“ ihn der Verf. wegen seines Doketismus. Beim Origenes ergibt sich der Verf. schon mehr in das der Logos-Idee bei den Christen nun einmal beschiedene Schicksal: „Ihm schwebt doch trotz allem nicht sowohl eine Idee als ein hypostatischer Begriff, eine Persönlichkeit höherer Ordnung vor“. „Dem Origenes steht bei der Zeichnung des Logosbildes der Gedanke an das religionsgeschichtlich interpretierte Individuum Jesus Christus obenan.“ „Er hat, so gut wie seine Vorgänger, die Synthese Jesus-Logos.“ Gewiß, und was Origenes von seinen Vorgängern unterscheidet, ist, dogmengeschichtlich ausgedrückt, nichts, als daß er bereits schärfer als sie und auch als das 4. Jahrhundert das christologische Problem von den „zwei Naturen“ ins Auge faßt. Übrigens wäre an den sonstigen Urteilen des Verfassers zu Origenes wohl manches zu bestreiten, z. B. daß er seine Erlösungslehre als „moralphilosophisch“ (S. 437) bezeichnet, während sie doch mindestens ebensosehr metaphysisch ist; daß er bei ihm „verfeinerten Dualismus“ findet, während er in thesi Spiritualist ist und einen nur relativen Dualismus erst historisch entstanden sein läßt; vollends daß seine Apokatastasis auf stoischen Optimismus zurückzuführen sei, wobei der Verf. eine bloße philosophische Voraussetzung, der bei der Stoa jeder Endzweck fehlt, mit dem Ziel echt christlichen Idealismus verwechselt. So soll „das philosophische Logosdogma der orientalischen Weltreligion eine wahrhaft menschliche Perspektive eröffnet haben“.

Solche Äußerungen, dazu die den Schlußteil beherrschende These, daß erst Athanasius das Zurücktreten des philosophischen Logosdogmas begründet habe (S. 467), während dieses Zurücktreten, das übrigens auch bei ihm nur ein teilweises war, in mehr oder minder hohem Grade schon seit Johannes statthatte und ja auch vom Verf. mit vielfachem Bedauern und herber Kritik konstatiert

wird — sie zeigen immer wieder aufs neue die Eigentümlichkeiten von des Verfs. Standpunkt. Seiner Kritik der altkirchlichen Christologie stimmt der heutige Theologe als Dogmatiker ja selbstverständlich zu — nicht aber als Historiker, vollends nicht als Religionshistoriker. Als solcher findet er erstlich, daß der Verf. das ausschließlich christologische Motiv der gesamten altkirchlichen Logos-Spekulation verkennt, und zweitens, daß er das in dieser Christologie seinen Ausdruck suchende christlich-religiöse Prinzip weder in seiner urchristlichen noch in seiner katholischen Gestalt jemals klar als das gestaltende Moment der altkirchlichen Weltanschauung und Theologie überhaupt in Rechnung stellt und würdigt. Wie man aber auch zu diesem Prinzip — dem Erlösungsglauben als Grundlage einer neuen Entwicklung des Menschen — sich persönlich stellen mag, als Religionshistoriker hat man doch fraglos seinen Eintritt in die Geistesgeschichte, wie seine die Ideenmassen der Antike zu einer neuen und eigentümlichen Weltanschauung kristallisierende Wirkung anzuerkennen und zu verfolgen. Wenn der Verf., was das Erste betrifft, sich auch stellenweise zur Anerkennung des christologischen Motivs der altchristlichen Logosspekulation herbeiläßt (Vorrede S. XI, S. 1, S. 146, 227, 343, 348, 395, 434), so hebt er, wie wir sahen, den geschichtlichen Erkenniswert dieser Äußerungen doch regelmäßig wieder auf, indem er die unter dieser Voraussetzung selbstverständlich eintretenden Ergebnisse lediglich als Inkonsequenzen von seiner zum Maßstab erhobenen philosophischen Logosidee aus abfällig kritisiert. Darin kommt aber nur das Zweite, die Ignorierung des christlichen Prinzips überhaupt, zur Erscheinung. Es pflegt bei der Aufzählung der Elemente, aus denen der Verf. die Theologie dieses oder jenes christlichen Autors sich aufbauen läßt, entweder zu fehlen, oder in ganz ungenügender Weise in Rechnung gestellt zu werden. So erscheinen die Apologeten S. 335, 342 als prinziplose Eklektiker. Bei Origenes treten (S. 423) statt der inneren Direktiven des christlichen Bewußtseins nur die äußerlichen der Lehrtradition auf. Wo sonst der Verf. des „Christentums" als mitwirkenden Faktors gedenkt, da läßt er es entweder inhaltlich ganz unbestimmt (S. 395, 447), oder er identifiziert es lediglich mit

den in Bildung begriffenen Dogmen (S. 341 „die dramatisch aufgebaute Offenbarungsreligion“; S. 395 „die christlichen Lehrannahmen“; 428 „katholische Überlieferungen; „kirchlich gegebene Lehre“; 429 „Inhalt christlicher Überzeugungen“; 434 „der offenbarungsgläubige Theologe“). Nie aber erkennt er das Christliche, wo es unabhängig von diesen charakteristisch zu Tage tritt, z. B. im Eintreten des Schöpfungsbegriffs neben oder an Stelle der logosophisch gedachten Kosmogenese (S. 342); oder in der limitierenden Art, wie Clemens im Gegensatz zum Stoizismus das „Gottwerden“ des Menschen behandelt, die auch durch die S. 424 urgierte stoische Ausdrucksweise nicht alteriert wird, wie wohl der Verf. meint, weil er vorher (S. 419—23) das heidnische Element in Clemens' Gnosisbegriff überschätzt; oder bei Origenes in seiner Apokatastasislehre (S. 433); seiner „ethischen Idealanschauung“ (S. 439); seiner Anschauung vom Logos als für das Heil der Menschheit sorgender Providenz (S. 448); oder wenn S. 440 seine Unterscheidung zwischen Pistis und Gnosis „ganz vag“, S. 441 seine Ansicht vom sittlichen Fortschritt „ganz intellektualistisch“, S. 449 seine Erkenntnistheorie „rein stoisch“ befunden wird. Zuweilen zwar ist dem Verf. bei dieser Vernachlässigung des christlichen Einschlags selbst nicht wohl. Aber er hat dann für die Einstellung desselben nur in gelegentlichen Noten Raum (S. 407, 423 n. 4 (Liebe), 439 n. 2, 442 n. 1 (Liebe). — Den letzten Grund für diese Zurückstellung des christlichen Prinzips als organisch mitwirkenden Faktors in der Entstehungsgeschichte der altchristlichen Theologie sehe ich in der Tatsache, daß sich der Verf. eine wahrhaft armselige Anschauung von der Wirksamkeit Jesu und ihrem geistigen und religiösen Gehalt hat aufdrängen lassen (S. 1. 2). Dabei müssen allerdings alle in ihr gelegenen, und nicht bloß für das Altertum und seine Denkweise, sondern für immer wirksamen Anlässe zu einer umfassenderen geistigen Orientierung verloren gehen. Gleichwohl scheint der Verf. die von der gleichen Seite (Hatch, Harnack etc.) kommende Ansicht zu teilen, welche den Untergang der ältesten Form des Christentums bedauert: „Die Religion wurde vor allem intellektualisiert. Die .... Reflexion erwürgte die alte Predigt“ (Vorrede S. X). Wiederum aber meint er auch, man könne über

diesen (vermeintlichen) Vorgang verschieden urteilen, und findet, das Christentum sei durch die Logosidee bereichert worden (Vorrede S. XI). Andererseits jedoch wissen wir zur Genüge, wie wenig erfreulich nach dem Verf. diese „Intellektualisierung“ resp. „Bereicherung“ des Christentums ausgefallen ist. Das Bedauern des Verf. gilt danach keineswegs mehr der erwürgten alten Predigt, sondern der schmählich verdorbenen Logosidee. Aber sowohl die Meinung von der Bereicherung des Christentums durch die Logosidee, wie die von der Verderbung der Logosidee durch das Christentum wurzeln in dem Grundzuge, der das Werk des Verf. überhaupt charakterisiert, einer durchgängigen Überschätzung des spekulativen Wertes der Logosidee überhaupt. Wie im 1. Bande dadurch, daß sie als das Grundthema der griechischen Philosophie auftrat, Plato und Aristoteles, die wenig für sie leisteten, fast zu Philosophen zweiten Ranges wurden, so verkennt der Verf. im 2. Bande über dem Schaden, den die Logosidee innerhalb der alten Theologie nahm, Wert und Zweck dieser Theologie selbst. Dieser besteht aber darin, daß sich die Christen des Altertums in ihrer Theologie mit dem Ideen- und Anschauungsmaterial der zeitgeschichtlichen Umgebung einen Ausdruck für den Inhalt ihres spezifisch gearteten religiösen Glaubens zu schaffen suchten, wobei jenes Material notwendig Umbildungen erlitt, und auf seine intakte Konservierung begreiflicherweise kein Gewicht gelegt wurde. Der Wert dieser Theologie ist selbstverständlich ein nur relativer. Als solcher aber ist er anzuerkennen als ein Ergebnis desjenigen Erkenntnisstrebens, welches im Wesen des Christentums als geistigster Religion begründet liegt, und das zu befriedigen jede christliche Generation mit den geistigen Mitteln ihrer Gegenwart von neuem versucht. Der Wert der „Synthese Jesus-Logos“ insbesondere liegt darin, daß sie einen Versuch der alten Christenheit darstellt, sich der Unüberbietbarkeit ihres religiösen Prinzips durch Vergöttlichung seines Trägers zu vergewissern.

A. Dorner, Grundriß der Dogmengeschichte. Entwicklungsgeschichte der christlichen Lehrbildungen. XI, 648. Berlin 1899. M. 10.

Das oben besprochene Buch zeigte uns, wie zwei Richtungen der Gegenwart sich zur Diskreditierung der altkirchlichen Theo-

logie die Hand reichen. Beide sind über die wesentliche Unselbständigkeit derselben und ihre Abhängigkeit von der griechischen Philosophie einig. Nur meint die philosophiefeindliche Theologie von heute, die alte Theologie habe durch zu viel Philosophie das Christentum verdorben, der Logosphilosoph dagegen meint, sie habe durch zu viel religiösen und mythologischen Symbolismus die Philosophie verdorben. Unter diesen Umständen war es zu begrüßen, daß die Dogmengeschichte endlich einmal wieder von einem Standpunkt aus dargestellt wurde, der dafür hält, die christliche Theologie habe von Anfang an die Aufgabe begriffen und zu lösen versucht, welche im geistigen Charakter des Christentums auf unausweichliche Weise gestellt ist: die Schaffung einer zusammenhängenden Weltanschauung, in welcher das vom Christentum religiös gesetzte Verhältnis des Endlichen zum Unendlichen auch als ontologisch begründet hervortritt. Da durch diese Aufgabe die Theologie in Konkurrenz mit der Philosophie tritt, so ergaben sich hieraus sofort schon für die altkirchliche Theologie die Berührungen mit der letzteren, deren geschichtliche Darlegungen uns in diesem Bericht beschäftigen. Eine „Dogmengeschichte“ daher, welche diese Berührungen nicht als illegitim und verderblich für beide Teile, sondern als innerlich berechtigt, ja als unvermeidlich und relativ erfolgreich betrachtet, muß in unserm Bericht entschieden willkommen geheißen werden. Indem ich die allgemeinen methodologischen Kontroversen, welche sich — auch für mich — an diese Dogmengeschichte geknüpft haben, hier ausscheide und mich ferner ganz auf das in diesem Bericht Interessierende beschränke, weise ich vor allem auf das hin, was uns die Hereinziehung des Buches in unsern jetzigen Zusammenhang erleichtert. Das ist einerseits der Umstand, daß der Verf. überhaupt die „Dogmengeschichte“ im weiteren Sinn als „Entwicklungsgeschichte der christlichen Lehrbildungen“ behandelt, andererseits seine im ersten Teil eingeschlagene Methode der Darstellung. Hier gestaltet er nämlich nach Erledigung der noch mehr unmittelbaren Formen der Lehrbildung in der urchristlichen Literatur einen einheitlichen Abschnitt: „Das Zeitalter der Apologeten“ (S. 49—103), in welchem er die schon bewußt wissenschaftlich-theologischen Bemühungen des 2. und 3. Jahrhunderts vereinigt, die in noch vorwiegend freier geistiger Bewegung

darauf gerichtet sind, die Grundzüge einer christlichen Gesamtweltanschauung zu gestalten, und zwar indem er zu zeigen sucht, daß sie nicht etwa in prinziploser Abhängigkeit von der gleichzeitigen Philosophie, sondern in selbständiger Auseinandersetzung des christlichen Denkens mit dem hellenischen, folglich im Dienste des immer irgendwie festgehaltenen christlichen Prinzips arbeiteten. Hier läßt der Verf. zunächst die Gnosis auftreten, charakterisiert sie als eine Fehlentwicklung des christlichen Erkenntnistriebes, um sie dann neben der heidnischen Philosophie von den Apologeten bestritten werden zu lassen. Der Verf. läßt hier das intellektualistische Motiv sowohl bei den Gnostikern, wie bei den Apologeten absichtlich zunächst für sich hervortreten, weil es sich ihm eben um die Darlegung der christlichen Denkresultate handelt. Zur Vermeidung von Mißverständnissen hätte zwar der Verf. wohl daran getan, wenn er schon hier klarer hätte sehen lassen, daß die Motive all dieser spekulativen Bemühungen in letzter Linie doch eminent praktischer Natur waren und ganz im Dienst des religiösen Interesses standen: das Christentum nicht bloß als „absolute Religion“ zu „erweisen,“ sondern sich desselben als solcher vor allem selbst zu vergewissern. Bei der Darstellung des Gnostizismus hat der Verf. einerseits zwar das richtige Bestreben gehabt, die Leser mit eingehenden Spezialitäten zu verschonen. Aber daß er dabei auf eine striktere Abscheidung der verschiedenen Richtungen verzichtet, daß bei Kerinth die von den patristischen Berichterstattern uns gestellten Probleme garnicht hervortreten, daß die pseudo-klementinische Gnosis unter die übrigen Systeme einfach eingeordnet wird, daß die Ophiten erst nach Valentinus und Basilides auftreten, will nicht einleuchten. Wie man hier besonders auch eine kräftigere Zeichnung der praktisch-religiösen Prinzipien vermißt, welche den Spekulationen der Gnostiker die entscheidende Direktive geben, so ist ebenso auch bei den Apologeten zunächst alles nur auf die Herausgestaltung ihres Gottes- und Logosbegriffs zugespitzt, während daneben auf die bei ihnen schon deutlich werdende Herausbildung der katholischen Abwandlung des christlichen Prinzips noch kein Licht fällt. Auch bei den altkatholischen Vätern hat der Verf. hier noch darauf verzichtet, zu zeigen, wie in ihnen das Gewirr des 2. Jahrhunderts seinem Abschluß entgegengeht und einer ein-

heitlicheren Gestaltung der Lehrbildung Platz macht; es wird auch bezüglich dieser Väter vor allem ihre Arbeit an den s. g. objektiven Dogmen hervorgekehrt. Das alles hat aber seinen Grund in der Absicht des Verf., zunächst das christliche Denken an der Arbeit für die Herausarbeitung des Prinzips der „Gottmenschheit" zu zeigen, in welchem ihre Theorie in der Tat einen Ausdruck für das christliche Prinzip fand, während dieses eine gleiche Ausprägung in ihrer religiös-sittlichen Praxis selbstredend nicht finden konnte, sondern sich hier mit mehr oder weniger phantastischen Illusionen begnügen mußte, oder ganz unterchristlich blieb. Hierauf kommt indes der Verf. erst in späterem Zusammenhange. Am meisten konnte er bei den Alexandrinern auf diese praktische Seite mit eingehen, weil sie bei ihnen in näherem Zusammenhange mit der Theorie bleibt als bei den übrigen Vätern, und durchaus richtig behauptet deshalb der Verf. (S. 81) auch von ihnen, daß sie ihren philosophischen Überzeugungsgehalt, trotz aller Anleihen bei der platonischen und stoischen Philosophie, doch gegenüber derselben christlich zu gestalten gesucht haben und hat die von ihnen angestrebte und praktisch-religiös auch erreichte Einigung des spekulativen und ethischen Moments des Christentums trefflich zur Darstellung gebracht. Inbesondere hat er hier bei Origenes in vorzüglicher Weise hervortreten lassen, wie auch bei ihm die praktische Vollziehung der „Gottmenschheit" an der Endlichkeit des Menschen scheitert, nur sieht man nicht klar genug, wie hier, wo die rationale Theorie des Origenes sich mit der positiv-kirchlichen Betrachtungsweise „kreuzt" (S. 99), sich die spezifisch-katholische Ideengruppe bei ihm ablagert, mit der auch er den inneren Widersprüchen des Katholizismus seinen Tribut zollt. Im ferneren Verlaufe des Buches ist hier von Interesse die Parallele zwischen Origenes und Augustin (273—78), welche für die Orientierung über die Gedankenbewegung innerhalb des antiken Christentums treffliche Dienste leistet.

E. Norden, Die antike Kunstprosa vom VI. Jahrh. v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance. XVIII. 969. 2 Bde. Leipzig 1898. M. 28.

In diesem Werke begegnet man S. 451—654 einer Behandlung der altchristlichen griechischen wie lateinischen Literatur vom

Standpunkte der Entwicklungsgeschichte des antiken Prosastiles aus, die namentlich für den Theologen von großem Reiz ist, weil er aus den Urteilen des mit antikem Sprachgefühl gesättigten Philologen zugleich einen Einblick gewinnt in den Eindruck, welchen die christlichen Literaturwerke bei ihrem Auftreten auf den griechischen und römischen Leser des Altertums gemacht haben. Was den Verfasser dabei vor anderen seiner Zunft, ja selbst vor manchen heute in „Hellenisierung des Christentums“ schwelgenden Theologen auszeichnet, ist, daß er zugleich sich ein scharfes Ohr bewahrt hat für die Herztöne des Christentums, die er auch unter der dichtesten Verkleidung in Alexandrinismus, Asianismus, Sophistik etc. heraushört (S. 459. 509. 521), sowie daß er vollaus den neuen geistigen Inhalt anerkennt, mit welchem in der christlichen Literatur die leer gewordenen Stilformen des Altertums wiederum erfüllt und dadurch erhalten sind (S. 464). Hierauf sei um so mehr aufmerksam gemacht, als der Verf. zunächst (S. 451—58) einen Gegensatz zwischen Antike und „Christentum“ konstruiert, der in der Tat vielmehr nur der Gegensatz zwischen dem geistig freien klassischen Hellenentum und dem gesetzlich erstarrten Katholizismus ist. Und wenn es dann (S. 460 „der Kompromiß zwischen Hellenismus und Christentum“) den Anschein hat, als wolle der Verf. im wesentlichen das Herabsinken des späteren Hellenismus auf das Niveau „christlicher“ Schwäche und Unfreiheit schildern, so enthüllt sich ihm doch namentlich an der Betrachtung der neutestamentlichen Literatur alsbald die leuchtende positive Kehrseite des Christentums, die es verhinderte, im Niedergang des Altertums mit zu versinken, die vielmehr rettete, was überhaupt wert war, gerettet zu werden. Für die ältere Zeit folgt der Verf. auch guten Führern, wie F. Ch. Baur (S. 475), Weizsäcker, Overbeck, Usener. Nicht ganz verständlich ist daneben die eifrige Belobung Harnackscher Hyperbeln. So kann doch z. B. dem Verf. das Schiefe und Einseitige der Beurteilung des durch und durch synkretistischen Gnostizismus als „akuter Hellenisierung des Christentums“ nicht entgehen; dennoch stimmt er ihr zu, S. 477. 480. Davon sticht um so mehr ab die richtige aber scharfe Polemik gegen die sonst, z. B. bei Zahn (Epiktet) und Heinrici (Paulusbriefe) auftretende

Annahme eines direkten Austausch-Verhältnisses zwischen Christentum und (nicht hellenistischem) Griechentum, welches der Verf. mit Recht sehr limitieren will. Überhaupt warnt er prinzipiell davor, „Entlehnungen“ zu sehen, wo es sich nur um spontan auftretende Analogien handelt (S. 466 ff.). Direkten Einfluß sieht der Verf. zunächst nur vom hellenistischen Judentum ausgehen, was übrigens eine keineswegs neue Wahrheit ist, während die Frage nach einer Beeinflussung des werdenden Weltchristentums durch den urchristlichen Judaismus außerhalb des Gesichtskreises des Verf. geblieben zu sein scheint — trotz Baur und Weizsäcker. Hellenistische Beeinflussung sieht der Verf. aber auch bei Paulus und dem vierten Evangelisten. Sehr einläßlich behandelt der Verf. namentlich den Stil der in ihren literarischen Formen isoliert gebliebenen neutestamentlichen Schriften. Bezüglich der Ignatianen befremdet, daß sie S. 510 als echte Schriften des 109 gestorbenen Ignatius, S. 512 als gleichzeitig mit den Apologeten behandelt werden; eine interessante Unklarheit. Die vom Verf. betonte Fremdartigkeit der urchristlichen Literatur für den griechischen Leser erklärt ihm mit die auffällige Zurückhaltung der Apologeten bezüglich ihres Verhältnisses zum Urchristentum. Leider geht der Verf. sonst auf die Apologeten wenig ein. Im großen und ganzen nimmt er aber in der gesamten älteren Zeit eine viel kräftigere Selbständigkeit der christlichen Literatur gegenüber der Antike wahr, als seit dem 4. Jahrhundert, wo erst die völlige Aneignung hellenischer Stilformen seitens der Kirchenschriftsteller und Prediger einsetzt (S. 548. 557); wobei aber auch hier die inhaltliche Verschiedenheit neben der „rein äußerlichen Formgebung“ (544. 563) sich behauptet. Aus dem Abschnitt über lateinische Kirchenliteratur sei noch hervorgehoben, daß der Verf. ein „afrikanisches Latein“ überhaupt nicht anerkennt. Es ist ihm nichts als der griechische Asianismus (Manierismus) im lateinischen Gewande.

Schließlich weise ich noch kurz darauf hin, daß mehrere der rühmlichst bekannten Darstellungen der patristischen Philosophie von philosophischer Seite in unserer Berichtsperiode neue Auflagen erlebt haben. Überweg-Heinzes 2. Band ist 1898 in 8. Auflage, Euckens „Lebensanschauungen der großen Denker“ sind 1899 in

dritter, seitdem schon in vierter Auflage, Windelbands Geschichte der Philosophie in der Darstellung nach Problemen ist 1900 in 2. Auflage erschienen. Neben dem „Theologischen Jahresbericht“ besitzen wir ferner jetzt noch ein zweites handliches Repertorium zur neueren Literatur über das christliche Schrifttum der drei ersten Jahrhunderte in A. Ehrhards, des neuerdings vielgenannten katholischen Theologen, Gesamtbericht, der in zwei Abteilungen vorliegt, von denen die erste bis 1884 reichend im Jahre 1894, die zweite (1884—1900) im Jahre 1900 erschien. Für uns kommt vor allem die vorzügliche Vollständigkeit und Übersichtlichkeit desselben in Frage. In den Urteilen läßt der Verf. seinen Standpunkt selbstverständlich hervortreten, doch bewahrt er stets den wohlerworbenen Ruf einer gediegenen Gelehrsamkeit von wissenschaftlicher Haltung.

Neueste Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

A. Deutsche Literatur.

Bargmann, H., Der Formalismus in Kants Rechtsphilosophie. Diss. Lpz.

Baumann, Prof. Dr. J., Deutsche und außerdeutsche Philosophie der letzten Jahrzehnte, dargestellt und beurteilt. Ein Buch zur Orientierung auch für Gebildete. Gotha, F. A. Perthes.

Bickel, E., De Joannis Stobaei excerptis Platonicis in Phaedone. Diss. Bonn.

Biram, A., Kitābu' L-Masā' il Fi'l Hilāf Beju al-Basrijjiū Wa' L-Bagdadijjiū. Al-Kalām Fi'l Gawāhir. Die atomistische Substanzenlehre aus dem Buch der Streitfragen zwischen Basrensern und Bagdadensern. Diss. Lpz.

Bullinger, A., Hegels Naturphilosophie im vollen Recht gegenüber ihren Kritikastern. München, Th. Ackermann.

Ciceros Ausgewählte Briefe. Hsgb. von E. Gschwind. Lpz., Teubner.

Commentaria in Aristotelem graeca. Vol. V, pars 6: Themistii (Sophoniae) in parva naturalia commentarium, ed. P. Wendland. Berlin, G. Reimer.

Devautier, Zur Erinnerung an Fr. Ad. Trendelenburg. Progr. Eutin.

Diels, H., Die Fragmente der Vorsokratiker, griechisch und deutsch. Berlin, Weidmann.

Dittmeyer, L., Untersuchungen über einige Handschriften und lateinische Übersetzungen der Aristotelischen Tiergeschichte. Progr. Würzburg.

Doplerg, R., Fr. Nietzsches „Geburt der Tragödie“ in ihren Beziehungen zur Philosophie Schopenhauers. Diss. Leipzig.

Dvôrák, R., Chinas Religionen. II. Teil: Lao-Tse und seine Lehre. Münster, Aschendorff.

Ebel, W., Schopenhauers Bedeutung für Lehrer und Erzieher. Progr. Charlottenburg.

Elsenhaus, T., Das Kant-Friesische Problem. Hab. Heidelberg.

Eberz, J., Über den Philebos des Platon. Diss. Würzburg.

Engels, Frdr., Ludwig Feuerbach u. der Ausgang der klassischen Philosophie. Mit Anhang: Karl Marx über Feuerbach v. J. 1845. 3. Aufl. Stuttgart, J. H. W. Dietz Nachf.

Feuerbach, Ludw., Sämtliche Werke, neu hrsg. von Wilh. Bolin u. Frdr. Jodl. 1. u. 6. Bd. Stuttgart, F. Frommann.

Flex, W., Über den Baconischen und den Cartesianischen Zweifel. Diss. Heidelberg.

Franzenburg, E., Absolutheit, Geistigkeit und Persönlichkeit Gottes bei Schleiermacher. Diss. Erlangen.

Friebe, K., Pädagogische Versuche in der Kantischen Schule. Ein Beitrag zur Entwicklung formaler Zielbegriffe. Diss. Lpz.

Funke, B., Grundlagen und Voraussetzungen der Satisfaktionstheorie des hl. Anselm von Canterbury. I., Diss. Breslau.

Gollwitzer, T., Plotins Lehre von d. Willensfreiheit. T. II. Progr. Kaiserslautern.

Gomperz, T., Zur Chronologie des Stoikers Zenon. Akad. Wien.

Grape, Pfr. Johs., Die Prinzipien der Ethik bei Fries u. ihr Verhältnis zu den Kantischen. Diss. Dessau.

Huber, F., Grundlinien einer Religionsphilosophie bei Giordano Bruno. Diss. Erlangen.

Immisch, O., De recensionis Platonicae praesidiis atque rationibus. Prog. Lpz.

—, Philologische Studien zu Plato. II. Heft. Lpz., Teubner.

Jenny, H. E., Haller als Philosoph. Diss. Bern.

Kants gesammelte Schriften, hrsgb. von der Kgl. preuß. Akad. d. Wissensch. I. Abtlg.: Werke, I. Bd. Berlin, G. Reimer.

Kassner, Rud., Der indische Idealismus. Eine Studie. München, Verlagsanstalt F. Bruckmann.

Kaussen, J., Physik und Ethik des Panätius. Diss. Erlangen.

Krebs, Pfr. Rob., Nietzsches Menschheitsideal und wie haben wir uns als Christen dazu zu stellen? Erfurt, Keyser.

Krockenberger, Platos Behandlung der Frauenfrage im Rahmen der Politeia. Progr. Ludwigsburg.

Marcus, Hugo, Die allgemeine Bildung in Vergangenheit, Gegenwart u. Zukunft. Eine historisch-kritisch-dogmatische Grundlegung. Berlin, E. Ebering.

Meyer, Paul, Die Idee des ewigen Friedens bei Kants Zeitgenossen. Progr. Berlin, Weidmann.

Michelis, H., Schopenhauers Stellung zum psycho-physischen Parallelismus. Diss. Königsberg.

Möbius, P. J., J. J. Rousseau (Ausgewählte Werke, I). Lpz., Barth.

Pflugbeil, R., Der Begriff der ewigen Wahrheiten bei Leibniz, mit einer einleitenden Übersicht der Geschichte dieses Begriffs in der christlichen Philosophie, bei Descartes und Spinoza. Diss. Leipzig.

Piat, Prof. Dr. C., Sokrates, seine Lehre u. Bedeutung f. die Geistesgeschichte u. die christliche Philosophie. Deutsch von Emil Prinz zu Oettingen-Spielberg. Regensburg, Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz.

Plechanow, Geo., Beiträge zur Geschichte des Materialismus. 2. (Titel-)Aufl. Stuttgart, J. H. W. Dietz Nachf.

Radoranović, Dr. Old. M., Menschengeist u. Gottheit. Teichmüllers Religionsphilosophie auf Grund von dessen Metaphysik.

Rittelmeyer, Fr., Friedrich Nietzsche und das Erkenntnisproblem. Ein monographischer Versuch. Lpz., W. Engelmann.

Röck, Hub., Der unverfälschte Sokrates, der Atheist u. „Sophist“ u. das Wesen aller Philosophie u. Religion, gemeinverständlich dargestellt. Innsbruck, Wagner.

Rüscher, A., Göttliche Notwendigkeit, Weltanschauung, Teleologie, mechanische Naturansicht u. Gottesidee mit besonderer Berücksichtigung von Haeckel, Wundt, Lotze und Fechner. Zürich, Albert Müller.

Sardemann, F., Ursprung und Entwicklung der Lehre von lumen divinum, lumen naturale, rationes seminales, veritates aeternae bei Descartes. Diss. Lpz.

Selle, C. F., Herbert Spencer u. Friedrich Nietzsche. Vereinigung der Gegensätze auf Grund einer neuen These. Diss. Lpz.

Scheunert, Dr. Arno, Der Pantropismus als System der Weltanschauung und Ästhetik Friedrich Hebbels (Beiträge zur Ästhetik, hrsgb. von Th. Lipps u. R. M. Werner. VIII). Hamburg, L. Voß.

Schmöller, Dr. L., Die scholastische Lehre von Materie und Form. Neuerdings dargestellt mit Rücksicht auf die Tatsachen und Lehren der Naturwissenschaft. Passau, G. Kleiter in Comm.

Schwarz, F., Spinozas Ethik in ihrem Verhältnis zur Erfahrung. Diss. Lpz.

Stratilescu, G., Die physiologische Grundlage des Seelenlebens bei Fechner u. Lotze. Diss. Berlin.

Tischer, G., Die aristotelischen Musikprobleme. Diss. Berlin.

Turner, E., Questiones criticae in Platonis Lachetem. Diss. Halle.

Vocke, G., Kants Lehre von den Grenzen der menschlichen Erkenntnis. Populärer Vortrag. Günzburg, A. Hug.

Wentscher, Else, Das Kausalproblem in Lotzes Philosophie (Abhandlungen zur Philosophie u. ihrer Geschichte, hrsgb. von Benno Erdmann, 16). Lpz., W. Engelmann.

Wiecki, Dr. Ernst v., Carlyles „Helden“ und Emersons „Repräsentanten“ mit Hinweis auf Nietzsches „Übermenschen“. Kritische Untersuchungen. Königsberg, B. Teichert.

Altpreußische Monatsschrift. Januar—März. — A. Warda, Zwei Entwürfe Kants zu seinem Nachwort für Sömmerings Werk „Über das Organ der Seele“.

Beilage zur Münchener Allgemeinen Zeitung, 64. — A. Messer, Die Geschichtsphilosophie Kants. — 73/75. L. Posadzy, G. Tardes Gesetz der Nachahmung. — 79/80. A. Geiger, Eine Philosophie des Optimismus (Ralph Waldo Emerson). — 95. Th. Achelis, Moritz Lazarus. — 100. G. Ellinger, Die Mystik des Angelus Silesius.

Blätter für das (bayrische) Gymnasial-Schulwesen. März—April. — Fr. Beyerschlag, Eine Parallele zwischen Platon und Goethe.

Deutsche Rundschau, April. — H. Mayne, David Friedrich Strauß und Eduard Mörike. Mit 12 ungedruckten Briefen.

Hermes. 38, 2. — J. Schöne, Zu Ciceros Briefen. — M. Manitius, Handschriftliches zu Ciceros Orationes Philippicae.

Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie. XVII, 4. — J. a Leonissa, Der erste Clemensbrief und die Areopagitica.

Jahresbericht über die Fortschritte der klassischen Altertumswissenschaft. 116 bis 119, 1. — F. Lortzing, Bericht über die griechischen Philosophen vor Sokrates für die Jahre 1876—1897.

Der Katholik. Januar—Februar. — F. Savicki, Ed. v. Hartmanns Autosoterie und die christliche Heterosoterie.

Neue Deutsche Rundschau. Mai. — K. Joël, Nietzsche und die Romantik.

Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, Geschichte und deutsche Literatur und für Pädagogik. 6. Jahrg. I. Abt. (XI. Bd.)., 4/5. — C. Ritter, Die Sprachstatistik in Anwendung auf Platon und Goethe.

Pädagogische Studien. 24, 2. — K. Häntsch, Über den Zweck der Erziehung bei Herbart.

Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft, 16, 2. — E. Hartmann, Die sinnliche Wahrnehmung nach Pierre d'Ailly (Schluß). — St. Schindele, Die aristotelische Ethik. — B. Adlhoch, Glossen zur neuesten Wertung des Anselmischen Gottesbeweises.

Preußische Jahrbücher. April. — J. Engel, Die Spuren Senecas in Shakespeares Dramen. — Juni. Tolstois sittliche Weltanschauung.

Rheinisches Museum für Philologie. 59, 2. — H. Rabe, Hermogenes-Handschriften. — H. Nissen, Die Erdmessungen des Erastothenes. — E. Diehl, Der Timaios-Text des Proklos.

Schweizerische Theologische Zeitschrift, 1. — P. Häberlin, Über den Einfluß der spekulativen Gotteslehre auf die Religionslehre bei Schleiermacher.

Theologische Studien und Kritiken, 3. — R. Otto, Ein Vorspiel zu Schleiermachers Reden über die Religion bei J. G. Schlosser.

Zeitschrift für die österreichischen Gymnasien. 54, 4. — K. Wotke, Kant in Österreich vor 100 Jahren. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie in Österreich.

Zeitschrift für katholische Theologie, 2. — J. Göttler, Zur Lehre des hl. Thomas v. Aquin über die Wirkungen des Bußsakramentes. — E. Michael, Zur Gesch. Alberts des Großen.

Zeitschrift für Kirchengeschichte. 24, 1. — R. Rocholl, Platonismus im deutschen Mittelalter.

Zeitschrift für wiss. Theologie. 46, 2. — O. Clausen, Die Theologie des Theophilus von Antiochien.

B. Französische Literatur.

Counson, A., L'influence de Senèque le philosophe (S.-A. aus Le Musée Belge).

Seillière, E., La philosophie de l'impérialisme. I: Le Comte de Gobineau et l'Aryanisme historique. Paris, Plon-Nourrit & Cie.

Annales de philosophie chrétienne. Fevrier. — E. A. Blampignon, Le génie et la démence chez Jean-Jacques Rousseau. — Avril. P. Féret, L'Aristotelisme et le Cartésianisme dans l'université de Paris au XVIIe siècle.

Journal des Savants. Mars. — E. Boutroux, Projet d'une édition internationale des œuvres de Leibniz.

Mercure de France. Mars. — Henri Dagan, Léon Tolstoi et le Néo-christianisme.

Revue internationale de Théologie, Avril—Juin. — Mülhaupt, Zur Entwicklung der Theologie vom 11. bis 13. Jahrh. (Schluß).

Revue de Métaphysique et de Morale. — H. Delacroix, Novalis. La formation de l'idéalisme magique.

Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes. Janvier. — J. Lebreton, Etudes cicéroniennes. II. — A. Misier, Les manuscrits parisiens de Grégoire de Nazianz.

C. Englische Literatur.

The american journal of psychology. October. — F. W. Bagley, An investigation of Fechner's colors.

The Classical Review. March. — Lewis Campbell, On the interpretation of Plato, Republic, B. VI, p. 503 C. — May. W. Peterson, Emendation of Cicero's Verrines.

The Journal of Theological Studies. April. — J. F. Bethune-Baker, Tertullian's use of Substantia, natura and persona.

Mind. April. — B. Russel, Recent Work on the philosophy of Leibniz.

D. Italienische Literatur.

Pascal, C., Studii critici sul poema di Lucrezio. Rom u. Mailand, Albrighi, Segati & C.

Nuova Antologia. Marzo. — Giuseppe Tarozzi, Paganesimo et libertà in Giosue Carducci e Federico Nietzsche.
